کلام جدید

هرمنوتیک

اسلام و پست مدرنیسم

پلورالیزم دینی

فمینیسم

مؤلف: حاج ملا عبدالله احمدیان

(دکترای الهیات و معارف اسلامی)

کلام جدید

مؤلف:

حاج ملا عبدالله احمدیان دکترای الهیات و معارف اسلامی

مؤسسه چاپ و انتشارات رهرو مهاباد

احمدیان، عبدالله

کلام جدید/مولف عبدالله احمدیان.- مهاباد: رهرو، ۱۳۸۱.

هـ [۲٤۳] ص.

ISBN 964-6806-37-9

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

ص.ع. به انگلیسی:

Abdullah Ahmadyan
Neo-theology

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. کلام اهل سنت -- قرن ۱٤. ۲. فلسفه اسلامی.

الف. عنوان.

۸ک۱۳الف/۵/۲۰٦BP ۲۹۷/٤۱٤

کتابخانه ملی ایران ۱۳۸۹-۸۱م

نشر رهـرو - مـهاباد - خیابـان جمـهوری اسـلامی - پـایین تـر از چـهارراه مولـوی - تلفـن - ۲۲۲۵۵۲۵-۰۴۴۲

- **نام کتاب : کلام جدید**
- **مؤلف : عبدالله احمدیان**
- **ناشر : مؤسسه چاپ و انتشارات رهرو مهاباد**
- **تیراژ : ۲۰۰۰ جلد**
- **چاپ اول : ۸۲**
- **قطع : وزیری ۲۵۶ صفحه**
- **حروفچینی : مهاباد ـ کامپیوترافزارمیلاد ـ علیپور ـ ۲۲۲۲۷۲۱**

شماره شابک ٦-۳۷-٦۸۰٦-۹٦۴

فهرست کتاب

تحلیلی از دین ستیزی و دین گریزی

تقدیم به همه بیدارگران تحجرستیز، جوانان تحصیلکرده «چه مدارس علوم دینی و چه در دبیرستانها و دانشگاهها» - احمدیان

احمدیان

۵/۳/۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله، والصّلوة علی رسول‌الله، والسلام علی‌الصالحین من عبادالله، و بعدُ پس از تألیف کتاب «سیر تحلیلی کلام اهل سنت از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری» احساس کردم که شرح این عنوانها: «کلام جدید، منطق قدیم، پلورالیزم دینی،» و هرمنوتیک کتاب و سنت» و دیگر مطالب مورد بحث روز، ضروری بنظر می‌رسد، به همین جهت در حدّ حوصلهٔ این کتاب، آنها را توضیح دادم.

تفاوت نگرشهای کلام قدیم و کلام جدید

دانشمندان متخصص در علم کلام قدیم (یا کلام سنتی) از جمله علامه تفتازانی کلام را در تهذیب الکلام چنین تعریف کرده است: «الکلامُ هُوَ العِلْمُ بالعَقایدِ الدّینیّةِ عَنِ الاَدِلّةِ الیقینیّةِ» یعنی علم کلام آگاهی از عقاید و باورهای دینی است که از برهانهای یقین بخش بدست آمده باشند، و متکلمان درکلام قدیم بعد از آنکه با اقامهٔ براهین یقین بخش عقاید دینی را اثبات کرده و از جمله اثبات نموده‌اند که محمد بن عبدالله(ص) پیامبر خداست و تمام آیه‌های قرآن از طرف خدا بر او نازل گردیده است دیگر در حقانیّت تمام عقاید و احکام و اخلاقی که قرآن فرموده و پیامبر(ص) بیان داشته است، جای هیچ شک و تردیدی را باقی نگذاشته‌اند بنابراین رویکرد متکلّمان کلام قدیم به مسایل کلامی صرفاً نظری بوده، و بعد از اثبات حقانیت محتوای آیه‌ها و

بیانات پیامبر(ص) لازم نبوده که به پیامدهای عملی گزاره‌ها و احکام دینی هم توجه داشته باشند اما در دوران اخیر، معاندین اسلام بی توجه به کلیات اثبات شده، شبهات و اشکالاتی را بر برخی از باورهای اقتصادی یا حقوقی دین اسلام وارد می‌کنند، که ناظر به پیامدهای عملی آنها است مانند تحریم سود بانک‌ها که گویا محور چرخ اقتصاد کشورها است و مانند تفاوت‌های حقوقی زنان و مردان در ارث و شهادت و قضاوت و غیره و همچنین اجرای احکام قصاص اسلامی، و از طرف دیگر در دوران اخیر برخی از معاندین، مخالفت و ضدّیت خود را با ادیان و مخصوصاً با دین اسلام، نه از طریق استدلالات فلسفی و شیوهٔ نظری که راهی است قدیمی، بلکه از راه علوم تجربی و شیوهٔ آزمون ابراز نموده‌اند، هرچند راه بجایی نبرده‌اند و جمع بیشماری از متخصصین علوم تجربی با نوشتن کتابها و رساله‌ها و مقاله‌ها آشکارا نشان داده‌اند، که استدلال فلسفی و پیشرفت علوم تجربی شاهدان عینی حقانیت عقاید دینی هستند، و در نتیجه این دو تحول ـ یکی توجه به پیامدهای عملی گزاره‌ها و احکام دینی و دیگری گواهی گرفتن از علوم تجربی در مسایل اعتقادی، متکلمان دوران اخیر را برآن داشته‌اند که در جهت دفاع از عقاید و گزاره‌های دینی از شیوهٔ جدیدی استفاده کنند که در آن شیوه آزمونهای علوم تجربی و پیامدهای عملی گزاره‌های دینی مورد توجه قرارگیرد، و نخستین بار بزرگ متکلم قرن نوزده مرحوم شیخ محمد عبده در «رسالة‌التوحید» و تفسیرالمنار از این شیوه استفاده کرده‌اند، و نام و عنوانی برای آن قرار نداده‌اند، و تنها در ایران در سال ۱۳۵۴ از سوی استاد مرتضی مطهری این شیوه به کلام جدید نام برده شده است، تفاوتهای دیگر کلام جدید و کلام قدیم این است که کلام قدیم در بخش درون

مکتبی به ردّ تصویرهای کج و معوجی می‌پرداخت که گروه‌های مرجئه و حشویّه و ظاهریه و باطنیه و ازارقه و جبریه و معتزله و انشعابهای آن مانند نظامیه و جاحظیّه و جبائیه و اسکافیه، از عقاید اسلامی نشان می‌دادند، و در مقابل همان تصویرهای نامطلوب، سعی می‌کردند از راه اقامه براهین عقلی و دلایل مسلّم نقلی تصاویر معقول و مقبولی را از اعتقادات اسلامی نشان دهند، و نوابغ بیشماری از اهل سنت در این راه گام برداشته‌اند، امثال شیخ اشعری و قفّال مروزی و قاضی ابوبکر باقلانی، و ابواسحاق اسفرائینی، و ابو منصور بغدادی، و امام محمد جوینی و امام‌الحرمین و امام غزالی و امام فخرالدین رازی، و سیدشریف جرجانی و علامه تفتازنی و غیره و کلام قدیم در بخش بیرون مکتبی، توهّم و اشتباهات سه گانه پرستی «اقنوم‌ها» و توهم و اشتباهات دهری‌ها و زمان پرستها و اشتباه مشرکان و چندتا پرستان را، و همچنین توهم و اشتباهات پیروان برخی از فلاسفه، که حادث بودن جهان هستی و وحیانی بودن دین و معاد جسمانی و حشر اجساد را انکار می‌کردند، همهٔ آن توهم و اشتباهات را با برهانهای یقین بخش مردود نموده است و نوابغ بیشماری از حکمای اسلامی در این راه پیروز مندانه پیش رفته و حقایق را آشکار نموده‌اند، امثال کندی و فارابی و ابو علی سینا و ابن رشد و غزالی و فخرالدین رازی و ملا صدرا و غیره

امّا کلام جدید در بخش بیرون مکتبی تهاجم همه جانبهٔ نیروهای تا دندان مسلح غربیها را ردّ می‌کند که روزگاری به حق بر اعتقادات خرافی و خودساختهٔ کلیسائیان تاختند و بعداً غربزدگان و دست پروردگان غربیها با همان نیروها امّا به ناحق بر اعتقادات و بینش‌ها و باورهای دین مبین اسلام هجوم آوردند، و همان باورهای

اسلامی را -که نه تنها معقول و مطلوب بودند بلکه انسان را معنی و جهان را تفسیر می‌کردند و حیات و تولد تازه به انسان می‌بخشیدند - در مسیر نقد و اعتراضهای ناموجّه قرار دادند، و آن سیل خروشان تهاجم غربیها و غربزدگان، زیر سایهٔ شعله‌های هولناک جنگ بین‌المللی اوّل و دوّم قشری آنچنان ضخیمی از لای و لجن و خس و خاشاک انکار و ناباوری و شک و تردید را بر سیمای دین مبین اسلام انباشته بودند، که آن سیمای نورانی جز از نظر مؤمنان آگاه و واقع بین بکلّی مخفی یا بشکل زشت و نامطلوب مشاهده می‌گردید. و در بستر همان سیل خروشان انکارها و پوشیده شدن اسلام راستین، مکتبهای پوسیدهٔ نیهلیستی و ماتریالیستی با تنفّسهای مصنوعی بحرکت در آورده شدند که طبق آن مکتبها جز ماده و انرژی و جلوه‌های گوناگون آنها، در جهان هستی، چیز دیگری وجود ندارد، و خدا و روح و فرشتگان چون محسوس نیستند وجود ندارند!! و در حاشیهٔ همان مکاتب پوسیده مکتبهای از دین گریز و اسلام ستیز با اشکال و عناوین مختلفی همچون، مارکسیسم و لایک و فرویدیسم، دورکیسم، داروینیسم و اومانیسم و فراماسونری و لیبرالیسم و غیره مانند قارچهای زهراگین سبز شدند که در مکتب مارکسیستی جز ماده و انرژی و جلوه‌های گوناگون آنها همه چیز نفی شده بود و موجود را مساوی محسوس بشمار می‌آوردند و پیروان مکتب لایک، مدعی بودند که نسبت به وجود و عدم دین، بکلی بی قضاوت هستند، هر چند در مقام عمل، دین ستیزی شدیدی از آنها مشاهده می‌گردید، و پیروان مکتب (اومانیستی) تمام ارزشها را نفی کرده جز ارزش انسان دوستی آنهم تا حد انسان پرستی، و پیروان فراماسونری مدعی شدند که جز بهبودی وضع زندگی انسانها بصورت یک غایت نهایی به وجود و عدم هیچ دین و

هیچ اعتقادی دلبستگی ندارند، هر چند در عالم خصوصی و در پشت درهای بسته توطئه‌های دین ستیزانهٔ خود راکاملاً طراحی می‌کردند، و پیروان مکتب داروینیسم بظاهر به دنبال مسئله ریشه‌یابی جانداران بودند اما ناآگاهانه در نتیجه گیریها، دین و معنویت و اخلاق را نفی می‌کردند، و پیروان مکتب لیبرالیستی بنام آزادی خواهی، تمام تلاش خود را در این راه بکار می‌انداختند که جامعه‌ها را از احکام اجتماعی دین بکلی دور نمایند، و قوانین وضع شده انسانها را بجای آنها، بر مقدرات جوامع انسانی حاکم کنند، و دین را در دایرهٔ کوچک و محدود عقاید و اخلاق و عبادات و احوال شخیصه قرار دهند، آنهم بصورت آزاد و علاقه‌های شخصی و خانوادگی و خارج از دایرهٔ رسمی بودن و امر به معروف و نهی از منکر، و پیروان دورکیسم و فرویدیسم منشأهای موهوم و تخیلی را برای دین بیان می‌کردند، تا حقانیت و قدسیت دین را نفی کنند.

عملکرد بیرون مکتبی کلام جدید

کلام جدید در بخش بیرون مکتبی به رهبری متکلمان فرهیخته‌ای امثال سید جمال‌الدّین و شیخ محمد عبده و سید رشید رضا و اقبال لاهوری و شبلی نعمانی و حسن‌البنّا و سید قطب‌و محمدقطب و مهدی بازرگان و طباطبایی و مرتضی مطهری، با رد نوشته‌های شبلی شمیل و فرح انطوان و سلامه موسی و حسن حنفی در مصر، و نوشته‌های فتحعلی آخوندزاده و دکتر ارانی و میرزا ملکم‌خان و علی دشتی» در ایران، تمام ستادها و سنگرهای دین ستیزی و اسلام‌گریزی مکاتب مهاجم و کفرآوران قرن بیستم راکوبیده و آنها را از تهاجم به عقب‌نشینی و از قرار به فرار ناچار کردند و سیمای نورانی و حیات بخش دین اسلام را با تشعشع خاص خود برای

جهانیان ظاهر نمودند که در این نوشته یک ترسیم جزئی از کوبیده شدن مکاتب الحادی و ظهور سیمای نورانی دین اسلام را مشاهده می‌نمایید و کلام جدید در بخش درون مکتبی نیز به رهبری متکلمان نامبرده و جمع دیگر از دانشمندان متخصص در استنباط احکام و فلسفهٔ احکام به گشودن گره‌هایی پرداخته است که در تاروپود تفکر برخی از نویسندگان مسلمان پیدا شده و تا آنجاکه نصوص صریح و قاطع متون دینی راکنارگذاشته‌اند، توضیح اینکه برخی از نویسندگان مسلمان براثر ضعف تفکر و سطحی‌نگری، در مقابل تهاجم اسلام ستیزان و اعتراض آنها نسبت به برخي از احکام اسلام امثال تحریم سود بانکها و حقوق متفاوت زنان و مردان در ارث و شهادت و قصاص و مانند احکام قصاص بطور کلّی، تسلیم اسلام ستیزان گشته‌اند و نصوص صریح و قاطع دال بر آنها راکنارگذاشته و تنها به‌گذشته‌ها مربوط دانسته‌اند، و متکلمان کلام جدید پرده از روی جهل و ناآگاهی آن دسته از نویسندگان برداشته و حقانیت آن احکام را برای هر زمان و هر مکانی به اثبات رسانیده‌اند.

عملکردهای کلام جدید

و اینک نمونه‌هایی از عملکرد کلام جدید اسلامی در دو بخش «بیرون مکتبی و درون مکتبی» الف: نوع بیرون مکتبی که تهاجم به دین اسلام از این راه به دو شکل صورت گرفته است اول از طریق خدا ستیزی دوم از طریق دین گریزی، اول از طریق خدا ستیزی و انکار صریح وجود خداکه خاص ماتریالیست‌ها است، ماتریالیسم یا ماده پرستی همان کهنه مکتبی است که بنیان گذارش «لوسیبیوس» و «دموکریت» و یادگار دوران یونان باستان می‌باشد «فرهنگنامه شریعتی ص ۱۷۹) که قرنها صامت و

بیحرکت بود و «استاتیک» نام داشت و در اواخر قرن نوزدهم «کارل مارکس» بهمکاری «انگلس» آنرا تحرک و رنگ و روی دیگری بخشید و به «ماتریالیسم دیالکتیک» موسوم شد، و در اوایل قرن بیستم، بنام «مارکسیسم»[۱] معروف و موتور تحرک غالب حرکتهای چپگرایی گردید.

پیروان ماتریالیسم (چه استاتیک چه دیالکتیک) با آن باور خدا ستیزی، در مقابل عقل و منطق ایستاده‌اند و دهها برهان یقین بخش عقلی و علمی اثبات کنندهٔ وجود خدا را نادیده و ناشنیده می‌گیرند، چرا چون جز به ماده و انرژی و فعل انفعال محسوس آنها به چیز دیگری باور ندارند، و از دو راه دروازهٔ خداباوری را بر روی خود بسته‌اند.

راه اول اینکه «موجود و محسوس» را مرادف هم و مساوی و هم معنی یکدیگر پنداشته‌اند و هر چه محسوس به یکی از حواس نباشد آنرا موجود نمی‌دانند و این

۱- شاهکار مارکس و انگلس و فویرباخ پیریزی مکتب «کمونیسم» و تحکیم پایه‌های آن می‌باشد و از طرف دیگر غالب جوانان غربی و جوانان غربزدهٔ شرقی شیفته تفکر حکیمانه و قضاوتهای اندیشمندانه «برتراندراسل هستند و غالباً قصار کلمات او را بعنوان دلیل و سند بازگو می‌کنند، حال توجه فرمائید که برتراندراسل در باره مکتب کمونیسم و کلیسا چگونه قضاوت می‌کند راسل، این دانشمند جوان پسند در تألیفش بنام «امیدهای نو» ترجمه دکتر شایگان، عقاید و ایدئولوژیها ص:۱۸۱ چنین نوشته است: «بزرگترین مثال برای بر پا داشتن حکومت قدّیس‌ها که مستلزم زجر و شکنجه و رکود فکری است حکومت کلیسا یعنی مذهب مسیح از قرن چهارم تا قرن شانزدهم میلادی است و بزرگترین مثال آن در زمان حاضر حکومت کمونیسم است که در حقیقت آنرا هم می‌توان «حکومت کلیسای کمونیسم، یا حکومت مذهب کمونیسم نامید» البته ما از نظریات برتراندراسل (که فیلسوف مادی است و نظریات افراط گرائی در بارهٔ آزادی اجتماعی دارد) راضی نیستیم اما کسانیکه از او راضی هستند باید قضاوت او را بپذیرند.

اندیشه در عصر حاضر کاملاً جاهلانه و ناآگاهانه است، زیرا اکتشافات جدید بر حسب گواهی روشن‌ترین علوم تجربی، یعنی فیزیک، وجود امور غیر مادی را آشکارا اثبات می‌نماید و ما می‌بینیم که فیزیسین معروف «هایزینبرگ» تصریح می‌کند به اینکه فیزیک اتمی در عصر حاضر علم را از منحصر بودن در ماده و مادیات مبرّا کرده است، و قرن بیستم در این زمینه فتوحات علمی آشکاری را بدست آورده است «فلسفه المشروع الحضاری - احمد محمد جاد - ج ۲ ص ۲۷۲ و ۲۷۳» و اکتشافات جدید نظام فیزیکی نیوتن را مردود نموده است ، در درجهٔ اول انیشتین دو رکن اساسی از نظام قدیم ماده را منهدم نموده، و نظریه «نسبیّت» علم فیزیک را برای همیشه بسوی خالی کردن ذهن انسان از مکان مطلق و زمان مطلق سوق داده زیرا انیشتین اثبات کرده که تعریف رابطه‌های زمان و مکان و قوانین حرکت تنها هنگامی امکان دارد که موضع شخص ناظر و شرایط مادی او توصیف شده باشد، در سایهٔ همین نسبیّت ویژه، ناگاه شخص ناظر بصورت یک جزء اساسی از جهان فیزیک درخواهد آمد، و اهل بحث و نظر در این نظام نمی‌تواند خود را کنار بکشد، همانگونه که در نظام نیوتن می‌توانست (نقل و ترجمه از فلسفةالمشروع الحضاری - ج ۲ ص ۲۷۲ و ۲۷۳ - تألیف احمدمحمد جاد عبدالرزاق) خلاصه تئوری نسبیّت و تز بعد چهارم انیشتین امور دیگری غیراز مادّه و مادیات را آشکارا اثبات می‌کند و پوچی و بی‌اساسی اندیشه‌های ماتریالیستی را از راه آزمایش تردیدناپذیر علمی نشان می‌دهد.

البته قبل از ثبوت تئوری نسبیّت انیشتین براهین تردیدناپذیر دیگری نیز بر وجود امور غیرمادّی و عدم انحصار موجودات در محسوسات و ابطال اساس ماتریالیستی

اقامه شده‌اند که برخی از آنها را بطور اجمال یادآور می‌شوم:

۱ ـ در جهان هستی، در برابر آنهمه نظم و هماهنگی‌های موجود در زمین و آسمان، و در ساختمان گیاهان و بدن حیوانات و انسانها، گاهی در نتیجه سیل و طوفانها و زمین‌لرزه‌ها، بی‌نظمی‌هایی مشاهده می‌گردد و توده‌هایی از گل و گیاه و سنگ و چوب و آهن‌پاره‌ها بی‌ارتباط با یکدیگر، بر روی هم انباشته می‌شوند و پیروان ماتریالیسم که نظم و هماهنگی را معلول خواص مادّه می‌دانند از دو مطلب بکلّی غافل هستند یکی اینکه قبل از تشکّل مادّه و تحقق خواص مادّه، در اجزای اتمها ـ که سنگهای زیربنای مادّه هستند ـ نظم و هماهنگی شگفت‌انگیزی وجود داشته و هرگاه قبل از وجود مادّه و تحقق خصایص مادّه، در اتمها و اجزای آنها نظم بوده باشد محال است نظم و هماهنگی‌ها معلول خواص مادّه باشد و دیگر اینکه اگر بی‌نظمی و آشفتگی را نیز مانند نظم و هماهنگی معلول مادّه و خواص مادّه بدانند، دچار آشکارترین تناقض‌گویی خواهند شد، زیرا مادّه و خواص مادّه را هم علّت نظم و هماهنگی و هم علت بی‌نظمی و آشفتگی بشمار آورده‌اند و چنین چیزی محال است و اگر یکی از آنها را به مادّه و دیگری را به غیرمادّه نسبت می‌دهند در این صورت به زبان خویش به امر غیرمادّی اعتراف می‌کنند، و در مکتب خداباوری چون کلیّهٔ حوادث به اراده خدا نسبت داده می‌شود، و اراده، خاصیّتش این است که به دو امر متضاد تعلق می‌گیرد و علّت دو امر متضاد می‌شود، پس حوادث کلّی ـ چه منظّم و چه غیرمنظم ـ وقتی به اراده خدا نسبت داده می‌شود هیچ اشکالی بوجود نمی‌آید.

۲ ـ وجود اختیار، و آزاد بودن انسانها در انتخاب کارها اثبات‌کنندهٔ یک امر

غیرمادّی و نقض کنندهٔ اساس ماتریالیستی است زیرا ماتریالیسم معتقد است همه چیز در این جهان مادّی است، و هر مادّه هم خاصیّت ثابت و معینی دارد، در اینصورت انسان نیز باید موجودی صددرصد مادّی، و فقط یک خاصیّت معین و ثابت داشته باشد و نتواند بیش از یک عملکرد داشته باشد، در حالیکه به سبب وجود اختیار می‌تواند عملکردهای مختلف و متضادی را داشته باشد، پس انسان برحسب وجود اختیار و تعدّد و تنوع عملکردهایش دارای امری است غیرمادّی و وجود امر غیرمادّی ماتریالیسم را از اساس نقض می‌کند.

۳ـ وجود حافظه در انسان و عملکرد آن نیز اثبات کنندهٔ یک امر غیرمادّی و نقض کنندهٔ اساس ماتریالیستی است زیرا ذهن به کمک حافظه خاطرات گذشته را مجدداً احضار می‌کند یعنی حادثه‌ای که چندی قبل در حافظه رخ داده است مجدداً تکرار می‌شود و خاطرهٔ مربوط به ده سال قبل که پارسال بیاد آورده‌ای امسال هم می‌توانی عین آن خاطره را بیاد بیاوری، در صورتیکه در امور مادی تکرار امکان‌پذیر نیست و هر حادثه‌ای در هر شرایطی رخ داد در همان نقطه ثابت و محبوس و به هیچ وجه تکرار نمی‌شود (حتی دستگاه ضبط صوت، صورت عین آنها را تکرار نمی‌کند بلکه شبیه آنها را ایجاد می‌نماید. اصول فلسفه محمد حسین طباطبائی، زیرنویس مرتضی مطهری صفحه ۷۵)

بنابراین ذهن و حافظه انسان مادی نیستند، چراکه اگر مادی می‌بودند هرگز امکان نداشت حوادث گذشته را بعینه در خود تکرار کنند و اثبات امر غیر عادی موجب نقض ماتریالیسم است.

۴ - وجود «من واقعی» ماتریالیسم را نقض می‌کند، توضیح اینکه در مقابل

وجود مادی هر انسانی که هر آن در حال تغییر و تحول است، و عناصر جدیدی جانشین عناصر دیگر می‌شوند، یک امر ثابت و لایتغیری نیز وجود دارد، که اصطلاحاً «من واقعی» هر انسانی نامیده می‌شود، همان موجود ثابتی که «نام» برای او وضع شده و از کلمهٔ (خودم، خودت و او) منظور می‌شود و (من واقعی) تا آنجا ثابت و لایتغیّر است که کسی ده سال قبل مرتکب جرمی شده یا کار بسیار خوب و مهمی را انجام داده باشد امروز مجازات می‌شود یا پاداش می‌گیرد و کسی نمی‌تواند بگوید وجود آن مجرم باقی نمانده یا وجود آن نیکوکار فنا یافته است، و چنین امر ثابت و لایتغیری یعنی «من واقعی» به هیچ وجه مادی نیست زیرا اگر مادی می‌بود می‌بایستی مانند همهٔ مواد جهان دچار تغییر و تحول گردد.

۵ - وجود روح و پدیده‌های روحی در انسان، ماتریالیسم را نقض می‌کند، توضیح اینکه هر انسانی حالتهای از قبیل ترس و خشم و محبت و غم و شادی را، بدون هیچ واسطه‌ای در درون خود احساس می‌کند، و همزمان با پیدایش این حالتها، یک سلسله فعل و انفعالات مادی نیز در جسم انسان پدیدار می‌شود، مثلاً در موقع ترس آثار رنگ پریدگی، و بهنگام خشم برافروختگی چهره و متورم شدن رگهای گردن از او مشاهده می‌گردد، اما در عین این حال که حالات روحی همزمان با فعل و انفعالات مادی اتفاق می‌افتند، هیچکدام از آن حالات روحی انسانها، ماهیت مادی ندارند، زیرا هیچکدام از خصوصیات ماده را (وزن و حجم و رنگ) ندارند و معلوم است هر چیزی فاقد خصوصیات ماده باشد امری است غیر مادی.

۶ - ذهن و صورتهای ادراکی غیر مادی هستند و اساس ماتریالیسم را نقض می‌کنند، توضیح اینکه باغی را بمساحت یک هکتار از دور مشاهده می‌کنیم که زیر

سایه درختانش چمنی است خرم و دلپذیر و در وسط آن گله بز و گوسفندانی در حال چرا هستند و دو شبان یکی ایستاده و دیگری نشسته از آنها مراقبت می‌کنند و وقتی به آن باغ نزدیک می‌شویم معلوم می‌شود که از دو جهت اشتباه کرده‌ایم اول اینکه آنچه در حال چرا هستند بز و گوسفند نیستند بلکه گله‌ای از گوساله‌ها هستند دوم اینکه تنها یک شبان از آنها مراقبت می‌کند که در کنار سنگ سیاه بزرگی ایستاده است.

حالا این سؤال مطرح می‌شود که آن دو صورت ادراکی در کجا جایگزین هستند؟ امکان ندارد در خارج وجود انسان جایگزین باشند چون خارج وجود انسان واقع و نفس‌الامر است و واقع و نفس‌الامر نه اشتباه در آن رخ می‌دهد نه تضاد در آن مشاهده می‌گردد و امکان ندارد در وجود انسان (مغز و اعصاب انسان) هم جایگزین باشد زیرا محال است منظره‌ای به طول یکصد متر در مغز (و سر) یک انسان به قطر چند سانتی متر جایگزین شود، و اگر گفته شود آن منظره در عالم واقع و نفس الامر آنقدر کوچک است که در یک جسمی به قطر ده سانتی متر جایگزین می‌شود ولی زیر ذره بین چشمها آنقدر بزرگ (و به طول یکصد متر) بنظر رسیده است، در جواب می‌گوئیم در صورت صحت این فرض، قطر مغز انسان و طول آن منظره به یک نسبت در عالم واقع و نفس‌الامر کوچک و زیر ذره‌بین چشم‌ها بزرگ بنظر رسیده‌اند و اگر طول منظره از یکصد متر به یک متر تقلیل یابد، قطر مغز انسان هم از چند سانتی متر به یک میلی متر تقلیل می‌یابد، و باز امکان ندارد صورت ادراکی به طول یک متر در جسمی به قطر یک میلی متر جایگزین شود، و وقتی به اثبات رسید که آن صورتهای ادراکی نه در وجود انسان (و مغز و ذهن او) جایگزین

هستند و نه در خارج وجود انسان جایگزین می‌باشند، پس معلوم می‌شود که اساساً مادی نیستند و اثبات یک امر مادی از اساس مکتب ماتریالیسم را منهدم می‌سازد (اصول فلسفه - محمد حسین طباطبائی - ج ۱ ص ۵۶ تا ۶۱ را برای شماره (۶) و صفحه (۸۶) را برای شماره (۴) و صفحه (۶۷) را برای شماره (۵) و برای شماره (۲) مطالعه فرمائید.)

راه دوم که ماتریالیستها از آن راه دروازهٔ خدا باوری را بر روی خود بسته‌اند این است که علم را فقط محصول تجربه پنداشته‌اند و تنها مطلبی را علمی می‌شمارند که از راه تجربه بدست آمده باشد و غافل از اینکه حقانیت ایمان به خدا هم یکی از مجرّبات است کاملاً علمی و یقینی، و با توجه به مقایسهٔ اقلیت بسیار ناچیزی از دانشمندان خدا نشناس، نسبت به اکثریت بسیار عظیم و قریب به اتفاق دانشمندان خداشناس، محقق می‌گردد، که تفکر خدا نشناسی نه تنها یک پیشرفت علمی و مجرب و آگاهانه و مترقیانه نیست بلکه ناشی از بیماریهائی است که گاهی بر فطرت برخی از انسانها عارض می‌گردد، و دید علمی آنها را بیمار می‌کند و در مواردی برخی از اشیاء را برخلاف واقع احساس می‌کنند (همانگونه که برخی بر اثر بیماری عسل را با طعم تلخ احساس می‌کنند) و نمی‌توانند ادعا کنند که در شیرین بودن طعم عسل اکثریت عظیم و قریب به اتفاق در اشتباه هستند و ما یکی دو نفر در ادعای تلخ بودن طعم عسل بر حق هستیم و در این زمینه به آمار زیر توجه فرمائید دکتر «دینرت آلمانی» به نقل از روح‌الدین الاسلامی آمار مجموع دانشمندانی را که در قرنهای اخیر از آغاز رنسانس تا این عصر، بر اثر اکتشافات و تحقیقات و اختراعات محیرالعقول، در تمام جهان شهرت یافته‌اند دویست و نود نفر نشان داده

است سپس گفته است از این انبوه عظیم دانشمندان، بیست‌وهشت نفر فاقد اعتقاد و تنها بیست نفر نسبت به خداباوری بی طرف بوده یا نظر مخالف داشته‌اند و دویست و چهل و دو نفر از آنها ایمان کامل به خدای متعال داشته‌اند، حال اگر بی تفاوتها را که غالباً بیشتر هستند نیز نصف به حساب بیاوریم نتیجه مقایسه چنین خواهد بود که از هر یکصدوبیست‌وپنج نفر از دانشمندان مکتشف و مخترع صنایع محیرالعقول فقط حدود پنج نفر خدا ستیز بوده و ایمان به خدا را نفی کرده‌اند و یکصدوبیست نفر ایمان کامل و تردیدناپذیر به خدا داشته‌اند، و این نسبت، همان نسبت افراد بیمار و ناسالم است با افراد سالم، و تفاوت احساس و قضاوتهای آنها است، و همانگونه که بوسیله قانون تجربه محقق می‌گردد که اگر از یکصد و بیست انسان هم سطح علمی یکصد و شانزده نفر از آنها بگویند: «این عسل شیرین است، و در برابر چشمان ما مناظر زیبای بهاری نمایان است و در دور و بر ما غوغایی هست، و هوای همین ساعت بسیار مطبوع و معتدل است» و در مقابل اظهارات آن یکصدوبیست نفر پنج نفر هم بگویند: «این عسل تلخ است، و هیچ منظره‌ای زیبا یا نازیبائی را نمی‌بینیم، و دور و بر ما ساکت و صامت و بی سر و صداست و هوای این ساعت نامطبوع و بسیار سرد است و لرزه از اندام آنها احساس شود» معلوم است که آن یکصدوبیست نفر افرادی هستند سالم و عاری از هر نوع بیماری می‌باشند و آن پنج نفر افرادی هستند بیمار و ذایقه و بینائی و شنوائی و لامسه آنان به بیماری مبتلا گشته یا عامداً عالماً بخاطر مصلحتی خلاف می‌گویند همچنین قانون تجربه محقّق می‌گرداند، که اگر از یکصد نفر دانشمندان همسطح علمی نودوهفت نفر از آنان امثال: «پاستور، انیشتین، نیوتن، لاپلاس، پاسکال، فلاماریون، هگل، کانت، داروین

و غیره خداپرست بوده باشند، و تنها سه نفر از یکصد نفر خدا ستیز و خدا ناشناس بوده باشند، بطور یقین آن نودوهفت نفر از دانشمندان دارای سلامتی کامل فطری و حسّ خداشناسی آنان به بیماری ابتلا نیافته است و آن سه نفر در مقابل آن نودوهفت نفر، فاقد صحت و سلامتی گشته و حس خداشناسی آنان به بیماری ابتلا یافته است یا اینکه مصلحت خود می‌دانند که عالماً عامداً خلاف واقع را بر زبان بیاورند، و حکم عقل به صحت نظر آن نودوهفت نفر از این جهت قطعیت پیدا می‌کند، که عقل به هیچ وجه تناقض‌پذیر نیست و قبول نمی‌کند هم احساس و قضاوت نودوهفت نفر و هم احساس و قضاوت آن سه نفر صحیح باشد و ترجیح مرجوح را هم نمی‌پذیرد، و قبول نمی‌کند در افراد هم سطح علمی و آگاهی، اقلیت ناچیز بر اکثریت قاطع ترجیح پیدا کند، زیرا در اینصورت حقایق عموماً عکس حالتهای واقعی را نشان می‌دهند. عسل تلخ و هوای مطبوع سرد و نامطبوع و عقل سالم چنین چیزی را نمی‌پذیرد، و تجربه که اساس تمام علوم تجربی است، باطل و بی معنی می‌شود.

برخی از دین گریزان پنداشتند که نظریه داروین (ترانسفورمیسم - Transformism) مبنی بر تغییر و تحول انواع که گویا از اصول اثبات شدهٔ علمی است خداباوری را نقض می‌کند. از این رو لازم دیدیم که این نظریه را تحقیقاً بیان کنیم و بعد معلوم نمائیم که این نظریه نه تنها از اصول اثبات شدهٔ علمی نیست بلکه یک تئوری مردودی است، و بفرض اینکه به اثبات هم برسد نه تنها خداباوری را نقض نمی‌کند بلکه آنرا کاملاً تأیید می‌نماید:

کلام جدید و داروینیسم

۱ - داروینیسم نظریه‌ای است بنام «ترانسفورمیسم» منسوب به چارلز داروین (م-۱۸۸۲) و مبنی بر اینکه هیچ نوعی از انواع جانداران بطور مستقل و بدون ارتقا از جاندار دیگر، آفریده نشده است، بلکه هر نوعی از انواع جانداران از راه ارتقا و تکامل از جانداران پایین‌تر از خود بوجود آمده است، و کرورها سال قبل موجود زنده دو رشته شده، یک رشته گیاه و درخت و یک رشته جانور گردیده، و جانور از مرتبه پست و پایین خود از قبیل صدف و اسفنج و مرجان که به گیاه بیشتر شباهت دارند، مراحلی را پیموده و از مراتب هوام و حشرات گذشته و استخواندار شده و بصورت امثال ماهی و مار و سوسمار و پرندگان درآمده، و سرانجام پستاندار شده، و انواع چهارپایان ظهور کرده و بمرتبه سگ و فیل و خرس و بوزینه رسیده و حیوان دو پا یعنی انسان بوجود آمده است «سیر حکمت در اروپا - ج ۳ ص ۱۷۱ - داروین»

تا نزدیک به دویست سال پیش این نظریه: «ترانسفورمیسم» به فکر کسی خطور نکرده بود، و نظریه دیگری بنام: «فیکسیسم Fixism» مورد اعتقاد تمام جوامع بشری بود و همهٔ دانشمندان معتقد بودند که هر نوعی از گیاهان و از جانداران مستقل و بدون ارتقا از نوع پایین‌تر از خود بوجود آمده‌اند، اما از آن تاریخ به بعد برخی از دانشمندان اروپا کم کم به آن نظریه اشاره‌هایی می‌کردند و نخستین کسیکه این نظریه را جدی تلقی کرد «لامارک فرانسوی» در آغاز سدهٔ نوزدهم بود، اما چون برای این تغییرات و تحولات بزرگ تنها از یک عامل تأثیرات محیط نام برده بود گرفتار معارضه شدید مخالفان خود گردید، و توجه چندانی به آن نظریه مشاهده نگردید، و این نظریه تنها هنگامی اهمیت پیدا کرد که بعد از سی سال از فوت

لامارک فرانسوی «چارلز داروین انگلیسی» کتاب مفصل خود را در بیان منشأ انواع منتشر نمود و برای توجیه این تغییرات و تحولات بزرگ از چهار علت نام برد «سیر حکمت در اروپا - ج ۳ ص ۱۷۰»

۱ - (سازش با محیط) به این معنی که کمیت و کیفیت و حذف و اضافه اعضا و اندامهای موجود زنده همواره تابع محیط زندگی آنها و طرز تحصیل نیازمندیها غذایی آنهاست، مثلاً هرگاه کبوتری بر اثر عواملی، مجبور به زندگی در روی آب شود، کم‌کم پاهای او مانند مرغابی پردهٔ شنا را بیرون می‌آورد، و اگر روزی به زندگی در درون غارهای تاریک احتیاج پیدا کند چشمهای او تدریجاً تحلیل رفته و از بین می‌رود.

۲ - (وراثت) یعنی در طول زندگی انواع، تغییرات کم و ناچیز همواره از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، و تراکم آنها با تعاقب نسلها تغییرات آنچنان کلی را ایجاد می‌کند که در نتیجه یک موجود مستقل دیگر بوجود می‌آید.

۳ - (تنازع بقا) به این معنی که موجودات زنده در اثر تکثیر نسل، افزایش نامحدودی پیدا می‌کنند، و مواد غذایی روی زمین برای آنها کافی نیست لذا کشمکش شدیدی برای ادامه حیات و زندگی بین آنها بوجود می‌آید و تنازع بقا ادامه پیدا می‌کند.

۴ - (انتخاب طبیعی) به این معنی که در این مبارزهٔ حیاتی فتح و پیروزی نصیب آن طبقه‌ای است که نیرومندتر و با شرایط محیط آشناتر، و برای ابراز حیات مجهزتر بوده باشد، بدین ترتیب طبقه ضعیف تدریجاً مغلوب و سرانجام نابود و منقرض شده و جای خود را به طبقه فاتح می‌دهد، و خصایص طبقه فاتح نیز طبق قانون

وراثت به نسل‌های بعد منتقل می‌شود و تدریجاً تحول انواع صورت می‌گیرد.

نظریه داروین از دیدگاه علمی

ما این نظریه را از دو دیدگاه بررسی می‌کنیم یکی از دیدگاه علمی و دیگری از دیدگاه دینی اول از دیگاه علمی: هر چند در آغاز امر جمعی از علم‌زدگان شدیداً مجذوب این نظریه شدند، اما دیری نپایید که جمعی از دانشمندان متخصص در علوم تجربی، از راه آزمایش‌های مکرر که اساس تحقیقات در علوم تجربی است نشان دادند که هیچ یک از پایه‌های چهارگانه این نظریه، اساس درستی ندارد، و این نظریه جز تخیل و خیالبافی چیز دیگری نیست و علم آنرا رد می‌کند، از جمله:

۱ - در باره اصل اول سازش با محیط، یکی از دانشمندان بنام «لاپلاس» ۶۲ نسل متوالی مگس سرکه را در محیط تاریکی که چشم در آن کار نمی‌کرد، پرورش داد، وقتی نوزادان آخرین نسل را در روشنایی قرار داد، مشاهده کرد که چشمهای آنها کاملاً طبیعی است، در صورتیکه طبق قانون سازش با محیط، می‌بایستی آن نسل کور باشند، و همچنین در میان انگشتان اردک پرده‌هایی وجود دارد که به آسانی می‌تواند با آن شنا کند و پیروان نظریه داروین وجود آنها را از آثار سازش با محیط می‌دانند با اینکه پرندگان بسیاری نیز در آب زندگی می‌کنند که میان انگشتان آنها پرده‌ای وجود ندارد، و در عین حال با کمال مهارت شناوری و صید ماهی می‌کنند «توحید - مرتضی مطهری - ص ۱۹۸ و فیلسوف نماها ص: ۲۸۱»

۲ - در باره قانون دوم (وراثت) چه درباره قطع اعضا و چه دربارهٔ وضع محیط آزمایشهایی بعمل آمده، نشان داده است که آن قانون نیز اساس درستی ندارد جمعی از دانشمندان در یک آزمایش، یک دسته موش را در طی ۲۲ نسل متوالی که

تعداد مجموع آنها بالغ بر (۱۵۹۲) عدد شد، مورد آزمایش قرار دادند، و دمهایشان را قطع کردند، ولی در هر مرتبه نوزادان با دمهای کامل طبیعی متولد شدند و از این واضحتر پردهٔ مخصوص بکارت دختران، با اینکه صدها هزار سال است بر اثر ازدواج از بین می‌رود، باز این حالت موروثی نشده و به نسلهای بعد انتقال پیدا نمی‌کنند، همچنین ختنه کردن مردان در دوران طفولیت که چند هزار سال است در میان پیروان ابراهیم و موسی(ع) و در بین پیروان پیامبر اسلام(ص) متداول شده و این حالت موروثی نشده است.

و همچنین آزمایشهای «مندل» و «ماکدُل» بی اساس بودن انتخاب طبیعی را نشان داده است «کتاب توحید - مرتضی مطهری - ص ۱۹۹» و ۱۹۷ و فیلسوف نماها - مکارم شیرازی ص: ۲۸۱ و ۲۸۲

«ایلی داوسبیون» در کتاب «خدا و علم» می‌گوید: عقیدهٔ داروین دارای دو پایهٔ مهمّ بود یکی (انتخاب طبیعی) و دیگری (وراثت) ولی (هربر اسپنسر) که بقول مرحوم فروغی بزرگترین فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم بشمار می‌آید اولی را خراب کرد، با اینکه او در آغاز امر از یاوران مهم مذهب داروین بود، و (ویسمان) دانشمند جنین شناس که او نیز قبلاً از یاوران نظریه داروین بود پایه دوم را از بین برد، و با اقامه دلایلی نشان داد، مشاهداتی که عقیده داروین متکی به آن بوده است جز خیالات و وهمی بی اساس چیز دیگری نبوده است و همچنین دانشمندان دیگر مانند «فیرکو» آلمانی و (سپنسر انگلیسی) و (هانری پوانکاره فرانسوی) نظریه داروین را باطل شمرده‌اند (فیلسوف نماها ۲۷۳ و ۲۷۹)

علم سابقه میمون بودن انسان را رد می‌کند

برخی از دانشمندان نظریه داروین را بویژه در رابطه با سابقهٔ میمون بودن انسان ردکرده‌اند از جمله (۱) (ورگو) که از طبیعی‌دانان معروف آلمانی است درکتاب (نوع انسانی) می‌گوید: بر من لازم است اعلان کنم که تمام ترقیاتی که در علم (انتریولوژی) حاصل گردیده، قرابت خیالی میان انسان و میمون را تکذیب می‌کند، وکم کم آنرا از درجهٔ احتمال هم بیرون می‌برد (۲) (دو کانرو رواژ) به آواز بلند اعلان کرده که در تاریخ طبیعی هیچگونه خویشاوندی میان انسان و میمون مشاهده نمی‌شود، و از فسیلها و آثار انسانی که در حفریات دورهٔ چهارم زمین‌شناسی بدست آمده است، چنین بر می‌آید که انسان آن زمان با انسان کنونی شباهت کامل داشته است در صورتیکه مطابق نظریه تکامل انواع می‌بایستی انسانهای آن وقت به میمون شبیه‌تر باشند تا به انسان (۳) (ویرکو) دانشمند آلمانی می‌گوید ما نمی‌توانیم پدید آمدن انسان را از میمون یا هر حیوان دیگر از مسایل علمی بشمار بیاوریم (۴) و (کاپیتان کوارت) دانشمند انگلیسی گفته است (مکتب داروینیسم) یک نظریه دروغ و بی اساس است و اولین علت عقب افتادن تمدن غرب است.

(۵) (ویسمان) دانشمند علم جنین‌شناسی نظریه داروین را در ردیف افسانه‌های کودکان قرار داده و می‌گوید: مشاهداتی که مذهب داروین بر آن بنا شده یک مشت خیالات واهی و بی اساس است که ارزش علمی آن بیشتر از افسانه‌هایی که مادران برای بچه‌های خودشان می‌گویند، نیست. (۶) و از همه بالاتر اینکه (فون بایر) دانشمند علم جنین‌شناسی و فیزیولوژیست که در باستان‌شناسی نیز تخصص دارد

نظریهٔ داروین را یک نظریه خرافی و جنون‌آمیز تلقی کرده و می‌گوید: «عقیدهٔ کسی که نوع انسان را از میمون می‌داند، بدون شک جنون‌آمیزترین عقیده‌ای است که در طول تاریخ بشریت، از مغز مردی تراوش کرده است (۷) (کوپ واسان هیلر) متخصص در زمین‌شناسی گفته است: زمین قبل از آنکه بصورت فعلی درآید، چند دوران مختلف را طی کرده است در این دورانها که هرکدام با یک انقلاب شروع و با انقلاب دیگری ختم شده است، یک طبقه از حیوانات پدید آمده‌اند، و انسان که در آخرین انقلاب زمین پیدا شده موجود تازه و بی سابقه بوده است، بنابراین نمی‌توان گفت میان او و سایر حیوانات نزدیکی و قرابتی وجود دارد (فیلسوف نماها ص ۲۷۷ و ۲۷۵ و ۲۷۴)

فریدوجدی در دایرةالمعارف ماده (درو) بعد از نقل نظریه داروین بر پایه‌های چهارگانه (تنازع بقا و انتخاب طبیعی، مطابقت و وراثت) می‌گوید: دانشمندان این نظریه را از این سه راه نقد کرده‌اند اول اینکه از هزاران سال قبل تا حال هیچگونه ارتقایی از نسلی به نسل دیگر مشاهده نشده است دوم اینکه حلقه‌های واسطهٔ بین نسلها کلاً مفقود و کسی از آنها خبری ندارد مثلاً چه کسی حیوانی را دیده است که پایین‌تر از انسان و مترقی‌تر از میمون باشد؟ و در بقیهٔ انواع نیز چنین سؤالی مطرح می‌گردد و نشان می‌دهد که تسلسل پیدایش نسلها از همدیگر و تغییر و تحول انواع امری است تخیلی و با واقع مطابقت ندارد، سوم اینکه عمر زمین برای آنهمه تغییرات و تحولات کافی نمی‌باشد.

نظریه داروین از دیدگاه دین

اصل نظریه داروین مبنی بر اینکه هر یک از انواع جانداران، با یک سیر تکاملی بوجود

آمده، و در آن مسیر همواره حلقه لاحق از حلقه سابق کاملتر بوده است، با اصل خداباوری و عقاید دینی نه تنها هیچگونه تعارضی ندارد، بلکه اگر اثبات شود و از دایرهٔ خیال خارج شود، اصل خداباوری و عقاید دینی را کاملاً تأیید می‌کند، زیرا ارتقا و تکامل همیشه همراه نظم است و نظم دلیل وجود قدرت و علم و عنایت و اراده است و نظم موجود در ارتقا و تکامل علاوه بر حقانیت وجود خدا بر حقانیت معاد هم دلالت می‌کند، همانگونه که قرآن در سورهٔ حج آیه پنجم بعد از یادآوری سیر تکاملی هر انسانی «از خاک به نطفه، به خون بسته، به یک تکه گوشت کامل و تام‌الخلقه و ساده و بی سامان، و بدنیا آمدن طفلی» می‌فرماید: تحقق این سیر تکاملی منظم و قانونمند و مستمر به این علت است که خدا حق است و رستاخیز قطعاً خواهد آمد.

پس اصل نظریّه داروین بفرض اینکه اثبات گردد تأیید کنندهٔ خداشناسی است نه در تضاد و تعارض با آن، و خود داروین که این نظریه به او منسوب است، آشکارا اهل ایمان و خداپرست بوده است (فیلسوف نماها ص ۲۶۲) و دم آخر مرگ هم کتاب مقدس را همراه داشت و آنرا به سینه خود چسبانیده بود (توحید استاد مطهری ص ۱۶۲) و نویسندهٔ کتاب «داروینیسم» که از طرفداران جدی و سرسخت نظریه داروین است، در شرح حال داروین می‌نویسد «او با وجود قبول علل طبیعی برای ظهور انواع مختلف جانداران همواره به خدای یگانه مؤمن باقی مانده بعداً اضافه می‌کند: داروین کلیه تکالیف مذهبی پروتستان، ارتدوکس را که از آن پیروی می‌کرد تا خاتمه عمر همواره انجام می‌داد.

نقطهٔ اصطکاک نظریهٔ داروین با ادیان

نظریهٔ داروین اگر هم به اثبات برسد تنها از این جهت با ادیان اصطکاک پیدا می‌کند که داروین در این نظریه انسان را هم مانند جانداران دیگر حیوانی دانسته که مسیر تکامل را پیموده و قبلاً یک میمون مترقی‌تر از میمونهای امروزی (شامپانزه) بوده است ولی آن حلقه مفقود است و اثری از آن باقی نیست، در صورتیکه در تمام متون دینی چه در دین اسلام و چه در دین یهود به این مطلب تصریح شده است که خدا نوع انسان را از مردی بنام آدم و همسرش آفریده است و آدم را هم از خاک آفریده است، نه اینکه خدا آدم و آدمیان را در نتیجه ارتقاء و تکامل حیوان دیگری مثلاً میمون بوجود آورده است، و نخستین سالهاییکه نظریه پیدا شدن انسان از میمون در شرق و غرب جهان منتشر گردید، غوغای عجیبی در فضای محافل و مجالس گویندگان و نویسندگان طنین اندازگردید، و افراد دین ستیزگویی برای کوبیدن اعتقادات دینی، علم را نیز همراه خود کرده بودند که مرتب فریاد می‌کشیدند: در پرتو روشنایی علم مردم از برخی از عقاید دینی دست بر می‌دارند، و بعضی‌ها می‌گفتند: در پرتو روشتایی علم، شجره نامه اشرف مخلوقات هم خوانده شد و معلوم نمود که این نوع، روز و روزگاری چگونه زندگی کرده است و شاید بعضی از دین ستیزان علم زده، با چشمان پر از عطوفت و مهربانی به میمونهای امروزی نگاه می‌کردند به توهم وگمان قرابت بین انسانها و میمونها (البته توهم وگمان غلط و بی مدرک) و انبوهی از اهل ادیان نیز در آغاز امر تکان خورده و بهت زده شدند و جمعیتهای بی شماری از افراد عادی یک مرتبه آن نظریه راکذب محض دانسته و معتقدان به چنین نظریه‌ای را خارج از دایرهٔ دین بشمار آوردند، و

جمعی از دانشمندان اسلامی مانند فریدوجدی در دایرةالمعارف و عبدالوهاب نجّار در قصص انبیا گفته‌اند: فعلاً این نظریه در شکل یک تئوری اثبات نشده و مردود شده می‌باشد، و هرگاه روزگاری این نظریه با دلایل یقین بخشی اثبات گردید (و امکان چنین امری هر چند بسیار دور از عقل است) و بصورت یکی از بدیهیات مانند «السماءُ فوقنا والارض تحتنا = آسمان بالای سر ما و زمین زیر پای ماست» درآمد آنوقت آیه‌های قرآن را بگونه‌ای تفسیر می‌کنیم که با آن نظریه موافق باشند همانگونه که امروز آیه‌های «الرّحمن علی العرش استوی» و «یداللّهِ فَوقَ ایدیهم» و «لِتُصْنع عَلَیٰ عینی» را توجیه و تفسیر می‌کنیم و «دکتر سحابی درکتاب خلقت انسان» پیدایش انسان را از میمون اکیداً مردود نموده است (به صفحه ۱۸۲ آن کتاب مراجعه شود) اما دکتر سحابی در آن کتاب در بارهٔ خلقت آدم نظریهٔ خاص خودش را ارائه داده و بر مبنای آن نظریه معتقد است که قبل از آدم انسانهایی وجود داشته‌اند و آدم از نسل آنها و برخاسته در میان آنها بوده است و بر حسب آن نظریه آدم ازگل و خاک آفریده نشده است و علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان آن نظریه را شدیداً رد کرده است و به آیهٔ «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون» آل عمران / ۵۹» استدلال کرده که آدم مستقیماً از خاک آفریده شده است و بنظر نگارنده اگر دکتر سحابی به آیه‌های ذیل توجه دقیق و عمیق می‌کرد هرگز دچار این اشتباه نمی‌گردید:

۱ - و لقد خلقنا الانسان من حمأ مسنون - حجر / ۲۶

۲ - انّی خالق بشراً من حمأ مسنون - حجر / ۲۸

۳ - قال لم اکن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون - حجر / ۳۳

زیرا (بشر) در آیه سوم که آدم است از همان چیزی آفریده شده است که (بشر) در آیه دوم و (انسان) در آیه اول از آن آفریده شده‌اند.

افشاگری کلام جدید علیه از دین گریزان

اقلیتی که نام و عنوان دانشمندی هم دارند یک حالتی از دین گریزی آنان را بر آن داشته که دین را از ساخته‌های زمینی و نشأت گرفته از ترس و جهل انسانها به علل اشیاء یا میلهای سرکوفتهٔ غریزهٔ جنسی یا یک پدیدهٔ اجتماعی بشمار آورند، و قبل از بیان آن خیالهای خام و خوابهای بی تعبیر لازم است سه امر مهم را در بارهٔ واقعیت دین (یعنی مجموعه‌ای از باورها و خصلت‌ها و عمل‌ها که با اعتقاد به حقانیت و قدسیت ماورائی بودن از آنها پیروی می‌گردد) بیان نماییم: اول احساس نیاز انسانها به دین، دوم منشأ دین، سوم علت گرایش مردم به دین.

احساس نیاز انسانها به دین فطری است

اول احساس نیاز انسانها به دین کاملاً فطری است، و این احساس مانند احساس نیاز به تغذیه در جهت تکامل روحی بگونه فطری در وجود انسانها آفریده شده است، و به هیچ وجه تجربی و تعلیمی و نشأت گرفته از امور دیگری نیست، و مانند بقیهٔ امور فطری امثال عاطفه و جویایی علل حادثه‌ها و فرار از سانحه‌ها، ریشه در درون انسانها دارند و از خارج وارد وجود انسان نشده‌اند، به همین جهت این احساس در تمام زمانها و مکانهای گوناگون و در تمام شرایط زندگی همراه انسانها بوده است، اگر شما در اعماق تاریخ فرو روید و برای آگاهی از جریانهای ماقبل تاریخ هم در آثار پیدا شده در حفاریها دقت نمائید، و همچنین اگر شما بوسیله هواپیما بر فراز همه قاره‌ها پرواز کنید و تمام شهرها و روستاها و کوه‌پایه‌ها و کنار دریاها را از نظر

بگذرانید، آشکارا می‌بینید، هر جا انسانهایی وجود داشته‌اند از دوران غارنشینی تا دوران تسخیر فضا، و از افراد وحشی و نیمه وحشی و جاهل، تا افراد متمدن و مترقی و فیلسوف و دارندگان اختراعات محیرالعقول، همانگونه که عاطفه‌ها و جویایی از علتها و فرار از حادثه‌ها و علاقه به زیبایی‌ها و بقیه امور فطری در آنها وجود داشته، همچنین آثار اعتقاد به نیروی مافوق نیروهای مادی، و آثار اعتقاد به زندگی دیگری بعد از این زندگی، از اعمال و رفتار و نمادهای بجا ماندهٔ آنها مشاهده می‌گردد. و نغمهٔ سرودهای دینی «المسترانگ» بر روی کرهٔ ماه در دوران تسخیر فضا در جواب نغمه‌های سرود دینی چهار هزار سال قبل کوزه گران کنار نیل آشکارا اثبات می‌نماید که نیاز انسانها به دین، تعلیمی و تجربی نیست بلکه مقتضای یک حس مستقل خدادادی و احساس آن کاملاً فطری است و انسان همراه این حس و این احساسها آفریده شده: «حس گرسنگی و تشنگی و احساس نیاز به آب و تغذیه و حس ترحم و احساس مهر و محبت نسبت به فرزندان و پدران و مادران و...» و همچنین حس وجود نیروی مافوق همه نیروها و وجود جهان دیگری بعد از این جهان و... هر چند یکایک همین حس‌های فطری در یک برهه از زمان مغلوب و مقهور غرایز دیگر می‌شوند و آثار آنها مشاهده نمی‌شود، مثل انسان گرسنه بر اثر شنیدن خبر وحشت اثری اشتهایش بسته می‌گردد و پدر و مادر در حال شدت بدرفتاری فرزندان یا غلبه غرایز دیگر حس ترحمشان بی اثر می‌گردد، و افراد متدین در نتیجه غلبه خشم یا فشار طمع یا تهاجم غرایز، اعتقادشان بی اثر می‌گردد و بعد از رفع همان قهر و غلبه‌ها آن حس‌ها کلاً بحال فعالیت و نشان دادن اثر خاص خویش بر می‌گردند. و آشکارا اثبات می‌کنند که احساس نیاز به تغذیه و احساس

نیاز به مهر و محبت‌ها و احساس نیاز به دین عموماً یک احساس فطری و مقتضای یک حس مستقل فطری خدادادی و فطری است و همراه انسان و در وجود انسان آفریده شده‌اند و همواره با انسان بوده‌اند و با انسان خواهند ماند چه بصورت ظاهر و آشکار و چه بصورت کمون و مغلوب، و قرآن کریم به صراحت کامل فطری بودن دین را بیان می‌نماید و می‌فرماید: «**فاقم و جهک للدین حنیفا فطرة اللّه الّتی فطرالناس علیها، لا تبدیل لخلق اللّه، ذلک الدین القیّم و لکنّ اکثرالناس لایعلمون** / روم / ۳۰» حق گرایانه روی خود را متوجه دین کن آن سرشتی است خدایی که خدا مردمان را بر آن سرشته است، آفریده‌های خدا تغییر و تبدیل نمی‌یابند (همانگونه که انسان‌ها را بر دین سرشته است، انسانها همیشه با همان حالیکه دین سرشت آنها است باقی می‌مانند) آنچه (خدا مردم را بر آن سرشته است) دینی است ثابت و زوال‌ناپذیر (هر چند در شرایطی مغلوب برخی از غرایز گردیده و بحالت خفا و کمون در می‌آید) و لیکن اکثر مردم (این واقعیت را) نمی‌دانند.

منشأ دین حق وحی خداست

دوم منشأ دین (یعنی مجموعه‌ای از عقاید و اخلاق و اعمال و روابطی که با اعتقاد به قدسیت و ماورایی بودن از آنها پیروی می‌گردد و دین نامیده می‌شود) وحی خداست و دین حق، امری است کاملاً وحیانی و قواعد اساسی دین حق امری نیست زمینی و تعلیمی و تجربی و یادگرفته از افراد عادی یا برخاسته از جامعه‌های انسانی، بلکه از راه تواتر قطعی معلوم شده است که مجموع مطالب هر یک از ادیان وحیانی و آسمانی نخستین بار به وسیلهٔ شخصیتی به مردم ابلاغ گردیده که آن شخصیت با چندین برهان یقین بخش و تردیدناپذیر، (یعنی معجزه‌های غیر قابل

تقلید و همتاسازی و فراتر از علم و قدرت تمام جوامع بشری در همهٔ زمانها و در همهٔ مکانها مانند ارائه دادن آیه‌های قرآن و تبدیل عصا به اژدها و تبدیل شکل گِلیِ پرنده به پرنده واقعی و جاندار و...) پیام آوری خود را از جانب خدا و وحیانی بودن و خدایی بودن آن مطالب دینی را اثبات نموده است، و پیروان آن دین وحیانی، بر اثر پیداکردن قطع و یقین به خدایی بودن آن دین و به پیامبر خدا بودن مبلغ آن دین در راه اطاعت از آن دین، از هیچ کوششی دریغ نکرده‌اند و حتی جان و مال خود را در این راه فدا کرده‌اند، و در بسیاری از آیه‌های قرآن به این حقایق تصریح گردیده است: «**ماکنت تدری ماالکتاب و لا الایمان و لکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا - شوری / ۵۲**»

(یعنی) تو که نمی‌دانستی کتاب چیست و همچنین از ایمان آگاهی نداشتی، و لیکن ما قرآن را نور و روشنایی عظیمی نموده‌ایم که در پرتو آن، هر کس را از بندگان خود بخواهیم هدایت می‌بخشیم «**و اتل ما اوحی الیک من کتاب ربّک - کهف / ۲۷**»

(یعنی) تلاوت کن آنچه را از کتاب (قرآن) از سوی پروردگارت به تو وحی شده است.

«**انا انزلناه قراناً عربیّا لعلّکم تعقلون - یوسف / ۲**»

ما آن را (بصورت) کتاب خواندنی به (زبان) عربی فرو فرستادیم، تا اینکه شما (آن را) تعقل کنید.

«**و ان کنتم فی ریب مما نزّلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائکم من دون اللّه ان کنتم صادقین، فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقو النّار الّتی و قودها النّاس والحجارة اعدّت للکافرین - بقره / ۲۴**

(یعنی) اگر در بارهٔ آنچه بر بندهٔ خود نازل کرده‌ایم دچار شک و تردید هستید، سوره‌ای بمانند آنرا بسازید و نشان دهید، وگواهان خود را بجز خدا (که او بر کذب شما و بر صدق قرآن گواهی می‌دهد) فرا خوانید (تا بر همسان بودن آنچه ساخته‌اید با قرآن گواهی دهند)

اگر راستگو و درست کار هستید.

این حقایق در بارهٔ دین اسلام علاوه بر نصوص صریح آیه‌ها و براهین قاطع عقلی از راه تاریخ متواتر و قطعی نیز اثبات می‌شوند و بطور قطع و یقین وحیانی بودن دین اسلام اثبات می‌گردد و با اثبات وحیانی بودن دین اسلام وحیانی بودن همه ادیانی که قرآن وحیانی بودن آنها را تأیید کرده است اثبات می‌شوند، و تا قرن نوزدهم در بارهٔ منشأ دین در میان تمام جوامع بشری جز این تصور دیگری نبود که دین اسلام و دین یهود و دین مسیح وحیانی هستند و از طرف خدا به محمد (صلی الله علیه وسلم) و به موسی(ع) و عیسی(ع) وحی شده‌اند، اما در قرن نوزدهم برای اولین بار سؤال از منشأ دین در دامن علمهای روانشناسی و جامعه‌شناسی پرورده شد و از آنجا به فلسفه دین راه یافت، و طراحان این سؤال در درجه اول ملحدان و دین ستیزان غربی بودند که از متون ادیان و بویژه از متون دین اسلام و مخصوصاً از قرآن ناآگاه بودند یا خود را عالماً عامداً به ناآگاهی می‌زدند و برخی از غربزدگان شرقی از روی جهل یا تجاهل شیفتهٔ جوابهایی شدند که مادیگرایان غربی امثال مارکس و فروید و دورکیم در باره منشأ دین بیان کرده بودند، هر چند این جوابها همانگونه که ما در این رساله اجمالاً آنها را بازگو می‌نمائیم جز خیالهای خام و پندارهای واهی دور از واقعیت و خالی از حقیقت چیز دیگری نیستند اما قبل از بیان این تئوریهای

نادرست در باره منشأ دین به بیان سومین امر در باره دین می‌پردازیم.

امر سوم: علت گرایش مردم به دین دو چیز است یکی خردگرایی که از راه اقامهٔ براهین یقین بخش از حقانیت دین، و واقعیت پیش بینی‌های آن آگاهی می‌یابند و دیگری احساس لزوم ترقی خواهی و تعالی جویی و پیش گرفتن راه رشد و تکامل مادی و معنوی انسانها. زیرا هرگاه پیامبری از راه نشان دادن معجزه‌ها و براهین یقین بخش اثبات کرد که مجموعه‌ای از عقاید و اعمال و اخلاقی که او به مردم ابلاغ می‌کند، یقیناً از طرف خدا به او وحی شده است و قطعاً از جانب خدا بر او نازل گردیده است، گرایش انسانها نسبت به آن مجموعه براساس خردگرایی و حس ترقی خواهی و تعالی جویی امری است کاملاً طبیعی و حتی حتمی و الزامی است مگر اینکه آن حس ترقی خواهی و تعالی جویی و عاقبت نگری مغلوب و مقهور غرایز و عادتهایی واقع شوند که آنها را از حرکت باز دارند یا آنها را به قهقرا بکشانند، زیرا عالم و جاهل و هوشمند و کم هوش عموماً از این امر آگاه هستند که عقاید و تکالیفی که آفریدگار متعال دارای علم محیط و قدرت مطلق و حکمت بی نهایت و ترحم بی پایان برای رشد و تکامل بندگان آفریدهٔ خود فرو فرستاده باشد، پیروی و تبعیت از آنها بطور قطع موجب نیل به اوج ترقی و تعالی و سعادت و سرافرازی دائمی است و تجربه‌های مکرر هم نشان داده است که جوامع بشری هرگاه به اعتقادات و تکالیف دینی اهتمام کامل ورزیده‌اند، تسلط پلیس مخفی ایمان بر دلها و ضمانت اجرای احکام موجب گشته که عموماً از جرمها و تخلف‌ها دوری کنند و عموماً وظایف خود را بخوبی انجام دهند و راه زندگی سعادتمندانه را تا نیل به اوج ترقی و تعالی بپیمایند و همین است یکی از رازهای وحیانی بودن دین.

امور سه گانه مذکور در باره دین هر چند بسیار روشن و آشکار و معروف می‌باشند، و هر کسیکه مطالعاتی در باره ویژگیهای ادیان داشته باشد از فرق و تفاوتهای آنها آگاه خواهد شد، با این حال سه نفر از دانشمندان یهودی یعنی «مارکس و فروید و دورکیم» آن‌ها را با هم مخلوط کرده یا تفسیر غلط و غیر واقعی نموده‌اند و در نتیجه برای دین منشأهای موهوم و خیالی و ناراستی را بیان کرده‌اند از جمله:

دیدگاه مارکس در باره منشأ دین

کارل مارکس که اقتصاد را زیربنا پنداشته و فرهنگ و اخلاق و دین و هر چیز دیگر را روبنا شمرده است، مدعی است که دین مجموعه‌ای از باورها و اخلاقیات و آداب و سنتهایی است که عموماً ساخته و پرداختهٔ دست قدرتمندان برای چپاول محرومان است و در یک کلمه به ادعای مارکس «دین افیون[1] توده‌ها است» و گاهی ضد و نقیض این ادعا را بیان کرده و گفته است: «دین نوعی از رضا و دفاعی است که خود محرومان بمنظور توجیه وضع موجود و تحمل‌پذیر ساختن شرایط اسفبار زندگی خویش، در پیش می‌گیرند، و به امید بهشت موعود زندگی در جهنم موجود را پذیرا می‌شوند (فلسفه دین - ابوالقاسم فنایی - ص ۱۵۳) وکتاب فطرت - استاد مطهری ص ۲۰۱، و این سه نفر یهودی - تألیف محمد قطب و ترجمه محمد علی عابدی ص ۲۷).

۱- در صفحهٔ ۱۶۴ همین کتاب در اواخر پرسش اول اثبات کرده‌ام که «بی دینی افیون ملتها است و دین فعال‌ترین عامل بیداری و هوشیاری ملتها است»

این دانشمند یهودی تبار، نه تنها از تاریخ یکایک ادیان و جنبش‌های رهایی بخش آنان در جهت سرنگون کردن اریکه‌های قدرت بیدادگران روزگار، غافل بوده است، بلکه از تورات کتاب دینی یهودیان و از تاریخ موسی(ع) هم بی خبر بوده است آیا دین موسی(ع) وسیله‌ای بوده در دست فرعون که بآن وسیله محرومان بنی اسرائیلی را چپاول کرده؟ یا بر عکس وسیله‌ای بوده در دست رهبر محرومان یعنی موسی که با آن وسیله قدرتمندترین ستمگر روزگار را از اریکه قدرت پایین آورده است؟ و آیا دین موسی(ع) وسیله‌ای بوده برای توجیه وضع موجود و تحمل پذیرا شدن شدیدترین شکنجه‌ها و مشاهدهٔ قتل فرزندان و خدمتگزاری زنان و زندگی در این جهنم موجود بخاطر نیل به بهشت موعود؟ یا برعکس وسیله‌ای بود برای رهایی از این جهنم موجود و به پاداش فداکاری در راه این رهایی هم نیل به بهشت موعود. دقت و تعمق در تاریخ ادیان عیناً عکس تحلیل کارل مارکس را بدست می‌دهد، زیرا در تاریخ هر دینی نخستین امری که جلب توجه می‌کند این است که یکنفر فاقد قدرت و امکانات مادی، به رهبری طبقه محرومان علیه قدرتمندان ستمگر قیام کرده است و تبلیغ کننده ادیان وحیانی «ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم» علیه نمرود و فرعون و سزارهای روم و کسراهای ایران مردم را شورانیده‌اند و علیه قدرتمندان ستمگر مبارزه کرده‌اند.

دیدگاه فروید دربارهٔ منشأ دین

فروید ترس را منشأ اعتقاد به خدا و پیدایش دین داری پنداشته و این نظریه که گاهی آنرا به مارکس نیز نسبت می‌دهند بسیار قدیمی و کهنه است و به روایت مورخان، نخستین بار، از سوی یک شاعر رومی بنام «تیتوس لوکریتوس» متوفای ۹۹ میلادی،

بصورت یک تخیل شاعرانه ابراز گردیده است که «لوکریتوس» در شعر خویش سروده بود: «نخست ترس بود که خدایان را آفرید» و فروید بعد از آن شاعر، سعی کرده، همین تخیل را با استفاده از مبانی روانکاوی ساخته خودش، آنرا بصورت یک واقعیت علمی در آورد و از جمله گفته است: «حوادث بی حس و سوانح بی رحمی که حیات ما را تهدید می‌کنند، اگر آنها را به طبیعت کر و کور نسبت دهیم احساس ناامنی و بی پناهی بشدت ما را اذیت و آزار می‌دهد. زیرا هیچ راهی برای کنار آمدن یا مقابله با آن نیروهای بی روح و انعطاف‌ناپذیر وجود ندارد، اما اگر آن نیروها را به موجودات ذی شعور و دارای عواطف نسبت دهیم، در صورت لزوم خواهیم توانست از طریق التماس و عبادت و قربانی‌ها، دل آن موجودات زنده را بدست آوریم» آنگاه فروید دیدگاه خود را اینگونه خلاصه می‌کند که: «آدمیان بجای همهٔ عوامل ترس آفرین به منشأ مشترکی معتقد گشته و آنرا خدا نامیده‌اند و در حقیقت خدا مخلوق انسان است نه خالق او» (فلسفه دین، ابوالقاسم فنایی، ص ۱۴۵) و (فلسفةالمشروع الحضادی، احمد محمد جاد، ص ۵۶۱، دیدگاه شبلی شمیل مسیحی مصری موافق دیدگاه دورکیم، ص ۵۷۶).

فروید در تحلیل خود دو امر مربوط به دین (یعنی احساس نیاز به دین و منشأ بوجود آمدن دین) را با هم اشتباه گرفته و آنچه راکه می‌خواست بیان کند یعنی منشأ بوجود آمدن دین بمعنی مجموع عقاید و اخلاق و اعمالی که دین نامیده می‌شود، بکلی فراموش کرده است، بعلاوه اگر منشأ بوجود آمدن دین ترس می‌بود می‌بایستی ترسویی ملازم دینداری، و دلاوری منافی دینداری باشد، و ترسوترین انسانها دیندارترین آنها و دلاورترین انسانها دورترین آنها از دین باشد، در صورتیکه

تاریخ ادیان عیناً عکس اینها را نشان می‌دهد و اما این جمله فروید که گفته: «در حقیقت خدا مخلوق انسان است نه خالق او!!» که ژرژ پولیستر در مقدمات فلسفه نیز بعد از بیانات شبیه بیانات فروید در یک حالتی از احساس غرور که گویی به کشف حقیقتی نایل آمده است همین جمله را می‌گوید بی گمان گفتن این جمله نشانگر این است که آن دو شخصیت ماده پرست با وجود آنهمه ادعاهای فلسفی، حتی از ساده‌ترین و معروف‌ترین اصطلاحات فلسفی یعنی تفاوتهای وجود خارجی و وجود ذهنی ناآگاه بوده‌اند یا خود را به ناآگاهی زده‌اند، زیرا آنچه انسانها را آفریده است ـ نه وجود ذهنی بلکه ـ وجود خارجی خداست، و آنچه انسانها در ذهن خود پیدا کرده‌اند وجود ذهنی ـ نه وجود خارجی ـ خداست، و اگر تصور اشیاء خلق کردن آنها شمرده شود، باید هرکودکی آسمان و زمین و زمان و پدر و مادر خود و وجود خودش را هم خلق کرده باشد، و آیا چنین چیزی ممکن است.

استنباط فروید از روانکاوی

و تعجب‌آور اینکه اتفاق می‌افتد در غالب جوامع افرادی در خانواده‌هایی بدنیا می‌آیند که بعلت فقر و بی‌بضاعتی امکان تأمین خواسته‌های امیال غریزی (اعمّ از جنسی و غیره) را ندارند و برای ایجاد امکان تأمین آن خواسته‌ها، استعدادهای نهفتهٔ خود را بکار می‌اندازند، و برخی از آن استعدادهای نیرومند و نافذ، مستقیماً در راه اندوختن سرمایه‌های مادّی، و برخی در راه اندوختن سرمایه‌های معنوی و هنری مانند شعر و نقاشی و خطاطی و اختراعات و ابتکارات و علوم و معارف بکار انداخته می‌شود، و در نتیجه نوابغی در شعر و ادبیات و نقاشی و فلسفه و همچنین در اختراعات و ابتکارات و صنایع محیّرالعقول از خانواده‌های فقیر و بی‌بضاعت

بوجود آمده‌اند و غالب فلاسفه و نوابغ و رهبران جنبشهای عظیم جهانی از خانواده‌های بی‌بضاعت سربیرون آورده‌اند، و فروید همین امر طبیعی و معروف و مغلوم‌العلّه را، یک معادلهٔ چند مجهولی پنداشته و آنرا در دستگاه روانکاوی ساختهٔ خود قرار داده و با کمال تعجب و تأسف نیل به مقام پیاْمبری و رسالت سماوی را هم مشمول همین قاعده نموده و گفته است: «غرایز وقتی بعلّت نبودن امکانات، ارضا نگردیدند، و سرکوب و پس‌رانده شدند، به روان ناخودآگاه شخص نقل مکان می‌کند، و از آنجا بصورت فعالیّتها و رفتارهای مقبول جامعه خود را بروز می‌دهند و خلاقیتهای علمی و هنری و همچنین پیامبری همه و همه تصعید و پالایش و تجلّی همان نیاز سرکوب شدهٔ جنسی است و منشأ دین، عقده و نیاز سرکوب شدهٔ جنسی پیامبران است (فلسفه دین ـ ابوالقاسم فنایی صفحه ۱۴۹)

نقد و نظریّه فروید در بارهٔ منشأ دین

این دانشمند یهودی تبار، در حالی خود را به صحنهٔ تحقیق در «منشأ ادیان» انداخته، که نه‌تنها از ویژگیهای تمام پیامبران ادیان، و حتی از ویژگی و خصوصیات زندگی پیامبر دین خود یعنی موسی (ع) نیز آگاهی نداشته است، و به هنگام طرح این نظریّه از خود سؤال نکرده است که موسی (ع) در حالیکه دوران طفولیّت و نوجوانی خود را در دربار فرعون گذرانده است، و در آغاز جوانی هم با دختر شعیب ازدواج کرده و بعداز مدتی همراه همسرش از مدین بسوی مصر رهسپار گشته، و در وسط راه بر قلّه کوه طور ناگاه وحی بر او نازل گردیده و ابلاغ پیامبری و دستور انجام دادن وظایف پیامبری به او داده شده است، آیا چه میل سرکوفته‌ای داشته که به شکل والای پیامبری بروز نموده است، و موسی (ع) در این زمینه‌های روانکاوی با هزاران مرد

بنی‌اسرائیلی و قبطی و مدینی که در سنّ او ازدواج کرده‌اند، و زندگی پایین‌تری نیز از زندگی او داشته‌اند چه فرقی داشت؟ و اگر موسی (ع) تفاوتهای دیگری نمی‌داشت، و در وسط راهِ برگشتن به مصر و بر قلّه کوه طور وحی بر او نازل نمی‌شد، و از راه اعجاز در برابر چشمانش عصا و مار بیکدیگر تبدیل نمی‌شدند، و موسی بدون اینکه هیچ تفاوتی با دیگران داشته باشد، پیامبر می‌شد و هزاران افراد دیگر که در جمیع جهات و شرایط مساوی او بودند بحال خود باقی می‌ماندند آیا ترجیح بدون مرجّح و نامساوی بودن مساوی‌ها روی نمی‌داد و آیا هاضمهٔ پیروان فروید چنین تضاد و تناقضی را هم هضم می‌کنند و آیا معقول است حرف کسیکه بگوید امیال سرکوفته و بویژه میل سرکوفتهٔ جنسی در وجود عیسی (ع) بصورت پیامبری تجلی کرده است در صورتیکه عیسی (ع) در تمام عمرش با تمام امکاناتی که داشت با هیچ زنی ازدواج نکرد، و هرگز بسوی تجملات زندگی و هواها و آرزوهای مادّی تمایلی نداشت، و عموم پیروانش را نیز به زهد و پارسایی و پرهیز از سرمایه‌داری و دوری از تمایلات نفس توصیه فرموده است، و اگر به زندگی مرفّه و اشرافی مایل می‌بود، با رومی‌ها و یهودیها کنار می‌آمد و تمام وسایل یک زندگی اشرافی را در اختیار او قرار می‌دادند.

محمّد رسول‌اللّه خاتم النبیّن (ص) که در سن بیست‌وپنج سالگی با بانوی ثروتمند و زیبای عرب خدیجه کبری ازدواج کرد، و آنهمه ثروت و سرمایهٔ خدیجه در اختیار او قرار گرفت، هر چند او از زندگی مرفّه و تجملاتی بیزار بود، اما با توجه به این امور او تا سن چهل سالگی که به پیامبری مبعوث گردیده قطعاً هیچ میل سرکوفته‌ای نداشته است تا برحسب نظریّه فروید آن میل سرکوفته بشکل پیامبری

تجلّی کند، و بعداز بعثت و نیل به مقام پیامبری نیز جز تبلیغ آن رسالت سماوی و انتشار آن هیچ میل و آرزوی دیگری نداشته است، بدلیل اینکه او در مدینه و در سالهایی که دین اسلام در تمام شهرهای عربستان انتشار یافته بود و پرچم دین اسلام بر تمام ارتفاعات سرزمین عرب در اهتزاز بود، و سپاه اسلام به سرحدّات ایران و روم اعزام می‌گردید و به فتوحاتی نایل می‌شد و طلا و نقره و اجناس فیئ و غنایم جنگی و درآمدهای دیگر مالی همهٔ مسلمانان را ثروتمند و دارای زندگی مرفّه نموده بود، در همین اوضاع و شرایط ، باز پیامبر(ص) در اطاقی زندگی می‌کرد که سه بساط کوچک پوستین بجای فرش در آن دیده می‌شد، و پیامبر (ص) بر حصیر گره‌داری بدون روپوش می‌خوابید که گره این حصیر شیارهایی بر هر دو پهلوی او ظاهر می‌کرد، و سرش را بر بالینی می‌گذاشت که از برگهای خرما تهیه شده بود، و تنها یک کوزهٔ آب و لیوانی با یک قطیفه و چند نان خشک بر طاقه آن مشاهده می‌گردید، و این زندگی را هم با چند بیوه‌زن و پیرزن بسر می‌برد که با یکایک آنها بخاطر مصلحت پیشرفت اسلام و انتشار آن ازدواج کرده بود، به همین جهت وقتی در شرایط غنای مالی مسلمانان و قدرت اقتصادی حکومت اسلامی زنان پیامبر زینت‌آلات و زیورهای طلا را از او خواستند، نه‌تنها به تقاضای آنان پاسخ مثبت نداد و مانند برخی از مسلمانان زینت‌آلاتی از طلا را برای آنها تهیه نکرد، بلکه طبق فرمان وحی خدا آنها را جمع کرد، و به آنها گفت: «اگر در بارهٔ درخواست زینت‌آلات جدّی هستید و بر تقاضایتان پافشاری می‌کنید بیایید تا طبق مقررات قرآن شما را عموماً طلاق دهم، تا بالاخره زنان پیامبر تقاضای خود را پس گرفتند و از زینت‌آلات بکلّی صرفنظر نمودند، حال اگر پیامبر مانند افراد عادی به زنان متمایل می‌بود اوّلاً تمام

زنانش را از دختران زیباروی عرب برمی‌گزید، نه از بیوه‌ها و پیرزنها، ثانیاً بدون اینکه آنها در خواست کنند زینت‌آلات زیادی را برای یکایک آنها تهیه می‌کرد، و اساساً این قضاوت فروید در باره پیامبران بسیار جاهلانه و ناآگاهانه است، زیرا پیامبران خدا همواره غرایز را کنترل کرده‌اند و به تعبیر واقعی‌تر غرایز را تنظیم نموده‌اند، و میل‌های نامشروع را هرچند شدید هم بوده‌اند، آنها را سرکوب کرده‌اند، و اگر پیامبر شدن برحسب ادعای باطل فروید ـ مظهر میل‌های سرکوفته می‌بود، قضیه کاملاً معکوس می‌گردید، یعنی آنان تمام موانع را از پیش میل‌ها برمی‌داشتند و آنها را در هر جا و برای همه کس آزاد و بی‌قید و شرط می‌کردند، بنابراین نظریّه فروید در بارهٔ منشاء دین بسیار ناآگاهانه و مخالف تمام شرایط محسوس و تجربه شدهٔ اجتماعی است.

منشاء دین از دیدگاه دورکیم

دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی در بارهٔ منشاء دین گفته است: «تحقیق در مورد زندگی قبایل بدوی استرالیا برای من معلوم کرده است که منشاء دین جامعه است، و خدا جامعه است در لباس مبدّل، زیرا افراد انسانی در تمام جوامع همواره نیروی عظیم و تخلّف‌ناپذیری را احساس کرده، که اگرچه تکالیف و امرونهی و محدودیتهایی بر آنها تحمیل نموده، امّا این خاصیّت را هم دارد که در پناه او و به امنیّت و آرامشی نایل آمده‌اند، بنا بر این آن نیرو با وجود تحمیل مشقتها باز نزد آنها محبوب می‌باشد و این نیروی قاهر و مسلّط ، نیاز به تفسیر و تعبیر دارد، و مؤمنان آن نیرو را بـه یک وجود نامرئی نسبت داده و آنرا خدا نامیده‌اند امّا در این تفسیر و تعبیر بخطا رفته‌اند، زیرا دارندهٔ آن نیرو خدا نیست بلکه جامعه در لباس مبدّل است یعنی همان

جامعه است که با نام و عنوان خدایی! در ذهن مؤمنان حضور یافته است (فلسفه دین و کلام جدید ـ ابوالقاسم فنایی ـ ص ۱۳۳)

نقد دیدگاه دورکیم

باتوجه به مراتب زیر دیدگاه دورکیم در مورد منشاء دین فاقد ارزش علمی است و چندان جدّی و آگاهانه بنظر نمی‌رسد. ۱ ـ یک جامعه‌شناس نباید از این نکته غافل بوده باشد که در قبایل بدوی، افراد در برابر حاکمیت جامعه حکم سلول‌هایی دارند که هیچگونه اختیار و اراده‌ای از خود ندارند، برخلاف اکثریت جامعه‌هایی‌که متمدن و مترقی هستند و تفرّد و استقلال افراد در آنها زیادتر است و افراد هرگز چنان نیروی قاهر و تخلّف‌ناپذیری را از جامعه درک نمی‌کند پس حکم دورکیم براساس یک استقرای کاملاً ناقص است و هیچگونه ارزش علمی ندارد.

۲ ـ یک جامعه‌شناس نباید از این نکته هم غافل بوده باشد که اعتقاد به وجود خدا در آن حدّ کم اهمیّتی نیست که مشتی از قبایل بدوی استرالیا در نتیجهٔ درک یک نیروی تخلّف‌ناپذیر، به خدا اعتقاد پیدا کرده باشند، و دورکیم جامعه‌شناس آنها را نصیحت کند که دارندهٔ آن نیرو جامعه است، و آنچه شما او را خدا می‌دانید جامعه است، بلکه اعتقاد بوجود خدا تا آن حدّ اهمیت دارد ـ همانگونه قبلاً هم گفتیم ـ که نودوهفت درصد تمام دانشمندان دارای اختراعات و اکتشافات محیرالعقول در چهار قرن اخیر و همچنین فلاسفه امثال افلاطون و سقراط و ارسطو در یونان باستان و ابوعلی‌سینا و فارابی و کندی در اسلام و بیکن و دکارت و اسپینوزا و نیوتن و انیشتین در غرب در عصر برق و اتم و تسخیر فضا و قبل از آن با براهین قطعی و یقین بخش وجود خدا را اثبات کرده‌اند.

۳ـ یک جامعه‌شناس نباید از این نکته هم غافل بوده باشد که صاحبان رسالتهای سماوی و بسیاری از مصلحین ادیان وحیانی در پرتو ایمان به خدا و فرمانهای خدا بسیاری از عقاید و رسوم و عادات و احکام یک جامعه را الغا کرده‌اند، و احکام و عقاید و آداب دیگری را مرسوم نموده‌اند و اگر بقول دورکیم، خدا عبارت بود از جامعه در لباس مبدّل لازم می‌آمد جامعه در لباس مبدّل عقاید و احکام و آداب و رسوم خود را زیر و رو کند و معلوم نیست چه چیزی سبب شده که یک جامعه‌شناس تا این اندازه از مرحلهٔ واقع‌گرایی پرت شده باشد و دچار چنان تناقض‌گویی آشکاری شده باشد؟

۴ـ یک جامعه‌شناس نباید از این نکته هم غافل بوده باشد که به فرض اینکه دو امر «خدا و جامعه» دارای یک وضع مشترک باشند (یعنی هر دو دارای نیروی تخلّف‌ناپذیر و حالت پناهگاهی باشند) اگر دورکیم عامداً عالماً درصدد حذف خدا نیست و در پی بهانه‌ای نمی‌باشد چه لزومی دارد ـ و حتی چه معنی دارد؟ ـ یکی از آن دو ـ آنهم فقط خدا! ـ دیگری باشد در لباس مبدّل، چرا هردو موجود نباشند، و بفرض اینکه فقط یکی از آن دو وجود داشته باشد، چرا لازم است جامعه با همان نیرو و خاصیّت وجود داشته باشد، و چرا لازم نیست خدا با همان نیرو و صفات وجود داشته باشد، در حالیکه جامعه به قول فیلسوفان دارای وجود اعتباری است و خدا دارای وجود حقیقی می‌باشد.

تعمق در دیدگاه خدا ستیزان و دقت در توجیه و بهانه سازیهای آنان معلوم می‌دارد، که اظهارات هیچکدام از آنان جدّی و از روی باور و اعتقاد خودشان نبوده است، بلکه کلاً بمنظور جذب جوانان نوگرا و ناراحت از محدودیتهای خداباوری و

مسئولیتهای دینداری، آن تئوریهای نامعقول خداستیزی را ابراز داشته‌اند، و از آنجایی که در دوران پیشرفت اکتشافات و صنایع محیّرالعقول غربی‌ها، این تئوری‌ها را بنام دانشمندان پرآوازهٔ غرب و بعنوان عصارهٔ تحقیقات علمی ارائه داده‌اند، در آغاز امر برخی از جوانان ساده‌اندیش و احساساتی وکم تجربه یا افراد با معلومات و اروپادیده، اما غربزده و ناآگاه از آنهمه براهین یقین بخش خداباوری و آنهمه دلایل قطعی و حیاتی بودن ادیان و فرود آمدن ادیان از جانب خدا، چشم‌پوشی نموده، و آن تئوریهای نامعقول وگمراه کننده را پذیرفته‌اند و حتی قبول آنها را وسیله مباهات و نشانه روشنفکری خود دانسته‌اند و مخصوصاً درکشور مصر که بیش از هر کشور دیگر غربزدگان دین ستیزی امثال «شبلی شمیل، فرح‌انطون، و سلامه موسی» و غربزدگان گمراهی امثال «حسین فوزی، حسن حنفی، اسماعیل مظهر، علی عبدالرزاق، احمدلطفی‌السید و عبدالرحمن بدوی و طه‌حسین[1]، در آن کشور جهت منحرف کردن جوانان مسلمان و تخدیر افکار آنان فعالیتهای آزاد و مستمری داشته‌اند، هرچند کشور مصر بیش از هر کشور دیگر دانشمندان متبحّر در اسلام‌شناسی و علوم و معارف قدیم و جدید و واقع‌گرا و هدایت‌گر امثال

---

۱ – معلوم می‌شود طه حسین در زندگی دارای دو دوره بوده است در یک دوره تألیفاتش محققانه و در دورهٔ دیگر تألیفاتش گمراه کننده بوده است. درکتاب «فلسفةالمشروع الحضاری صفحه ۶۷۰ دربارهٔ تألیفات گمراه‌کننده‌اش نوشته اشت: «مردم را دعوت می‌کرد که دین اسلام را با سایر ادیان سماوی مساوی بدانند. با توجه به این امر که دین به احوال شخصیه افراد مربوط است و ربطی به نظام اجتماعی ندارد و درکتاب شعر جاهلی نسبت به برخی از حقایق گذشته با اینکه منصوص آیه‌های قرآن است ابراز شک و تردید نموده و سرچشمه و منشاء قرآن را زیر سؤال قرار داده است.

«شیخ‌محمدعبده و سیدرشیدرضا، فرید وجدی و مصطفی صبری و عقّاد و مصطفی مراغی و حسن‌البناء و سیدقطب و خالدمحمدخالد و محمدحسین هیکل و شیخ یوسف دجوی» در آن کشور برخاسته‌اند و جوانان را بیدار و از انحراف و افتادن در چاه و چاله‌های دین‌ستیزی بازداشته‌اند و با تألیفات محققانهٔ خویش نیز جهانیان را به قرآن و به اسلام واقعی دعوت نموده‌اند.

برای اطلاع از غربزدگان گمراه‌کننده و دین‌ستیزان کشور مصر به جلد دوم «فلسفة‌المشروع الحضاری تألیف احمد محمد جاد عبدالرزاق صفحه‌های ۶۰۸ و ۶۶۴ و ۶۷۰ و ۶۹۵ و ۶۹۹ مراجعه شود.»

کلام جدید در ردّ اعتراضهایی از دین گریزان

برخی از افراد ناگاه از واقعیتهای علمی و دینی هر چند نسبت به اصل دین و منشاء آن بحثی نمی‌کنند، اما با حالت از دین‌گریزی غالباً مغرضانه نقطه‌ای را نیش می‌زنند و حکمی از احکام دین مبین اسلام را مورد اعتراض قرار می‌دهند که در اینجا نمونه‌هایی از آن اعتراضات مغرضانه و بی‌پایه را ذکر می‌کنیم و جواب می‌دهیم:

الف ـ معترضی گفته است: قرآن مساوات بین زنان و مردان را نادیده گرفته و زنان را در موارد متعددی انسان درجه دوّم بشمار آورده است، از جمله:

۱ ـ در تقسیم ترکه متوفا، سهم زنان نصف سهم مردان مقرر گردیده است.

۲ ـ برای گواهی کردن امری، ارزش گواهی دو زن معادل ارزش گواهی یک مرد مقرر گردیده است.

۳ ـ در دیهٔ قتل غیرعمد یا قطع اندامها، دیهٔ زنها نصف دیهٔ مردان است.

چرا زنان و مردان در دیه و ارث و گواهی مساوی نیستند

جواب ۱ ـ مواد هر قانونی با یکدیگر همخوانی دارندو باید دررابطه با همدیگر مورد ارزیابی قرار گیرند، و چون طبق موادّی از مقررات دین اسلام هزینهٔ زندگی زنان در تمام شرایط بر ذمّه مردان است در حال تجرّد بر ذمّه پدر و بعد از ازدواج بر ذمّه شوهر است و از طرف دیگر طبق موادی از مقررات دین اسلام، هیچ زنی در هیچ شرایطی به کسب اموال و کارکردن حتی برای تهیه نان و غذای خود (تا چه رسد برای دیگران) مجبور نخواهد بود و فقها در باب نفقه گفته‌اند: «خمیرکردن آرد و پختن خمیر و نان کردن آن هم بر عهدهٔ شوهر است که باید هزینهٔ آنها را پرداخت نماید» پس با توجه به مقررات فوق آن نصف سهمی که از ترکهٔ متوفا به زنان مسلمان می‌رسد اضافه بر تمام هزینهٔ زندگی آنها است و می‌توانند با این درآمد، مراسم حج را انجام دهند و در امور خیریه شرکت کنند و به خویشان خویش کمکهای مالی بکنند و هر طوری که دلشان می‌خواهد آنرا هزینه کنند، و با منظور نمودن آن مواد از مقررات دین اسلام، سهم زنان مسلمان از ترکه متوفا که فقط نصف سهم مردان است از سهم کامل زنان اروپایی و آمریکایی غیرمسلمان ـ که خودشان متعهد پیداکردن هزینه زندگی خود و مجبور به کسب دارایی و کارکردن حتی در خارج منزل هستند ـ بسیار بیشتر است و کسیکه سهم زنان مسلمان را کمتر بداند، یا جاهل است یا متجاهل و عمداً خود را به ناآگاهی می‌زند.

جواب (۲) علاوه بر اینکه حافظه مردان در ضبط جزئیات و حفظ کیفیتها و کمیتها، غالباً از حافظه زنان قویتر است، صنف زنان بعلت اینکه همواره از مردان

عاطفی‌تر هستند، یکزن ممکن است کیفیت جریانی را فراموش کند و دیگری آن را بیاد بیاورد، و ممکن است زنی تحت تأثیر یک حالت عاطفی ترحم یا خشم نسبت به یکی خلاف واقعیت راگواهی دهد، و زن دیگری که نسبت به آن شخص بیطرف است در باره بیان واقعیت به او تذکر می‌دهد و اتفاق دو زن در چنین امری بسیار بعید است به همین جهت شریعت واقع گرای اسلام برای اثبات حقوق و فیصله دادن خصومتها شهادت یک زن را بجای یک مرد، کافی نشمرده و بلکه شهادت دو زن را معادل شهادت یک مرد مقرر فرموده است و در آیهٔ ۲۸۲ سوره بقره با بلاغت بی نظیری به این دو نکته اشاره شده است آنجاکه می‌فرماید: «ان تضلّ احدیها فتذکر احدیها الاخری» (یعنی با توجه به این حکمت شهادت دو زن بجای یک مرد مقرر گردیده است) تا اگر یکی از آن دو زن راه راگم کرده بود (کیفیت وکمیت جریان را فراموش کرده بود یا براساس ترحم یا خشم و حبّ یا بغض نسبت به یکی از متداعین، راه حق گویی راگم کرده بود) آن زن دیگر کیفیت وکمیت جریان را به یاد او بیاورد و در بارهٔ عواقب شهادت نابحق به او تذکر دهد.

۳ - در بارهٔ اینکه دیهٔ قتل غیر عمد یا قطع اندامهای زنان نصف دیهٔ مردان است، در قرآن کریم نه بطور صریح و نه بطور غیر صریح چیزی وجود ندارد به همین جهت برخی به استناد حدیث نسائی و دارقطنی که پیامبر(ص) فرموده «عقل المرءة مثل عقل الرّجل حتی یبلغ الثلث من دیته: یعنی جزای نقدی نقص اندامهای زن مانند جزای نقدی نقص اندامهای مرد است تا به یک سوم جزای نقدی مرد می‌رسد» جزای نقدی نقص اندامهای زنان را تا آن حد با جزای نقدی نقص اندامهای مردان مساوی دانسته‌اند و در قرآن کریم تنها در مورد قصاص و قتل عمدی زنان در دو آیه

«النفس بالنفس - مایده / ۱۴» و «والانثی بالانثی - بقره / ۱۷۸» بحث شده که در هر دو آیه با صراحت و قاطعیت زنان در قصاص با مردان مساوی بشمار آمده‌اند و هر کسی زنی را عمداً بقتل برساند خواه قاتل زن باشد یا مرد طبق صریح آیه‌های قرآن کشته می‌شود مگر بر سر دادن دیه توافقی حاصل گردد پس در امر قصاص، زنان و مردان هیچ فرقی با هم ندارند و تنها تفاوت زنان با مردان در دیه قتل غیر عمدی است که دیه مردان صد دینار (معادل صد مثقال طلا) و دیه زنان بر حسب حدیث پیامبر(ص) (مغنی محتاج ج ۴ ص ۵۷) نصف دیه مردان است و برای بیان علت این تفاوت حکیمانه لازم است مطلبی که سابقاً گفتیم بیاد بیاوریم و آن اینکه هر حکمی از احکام یک مکتب باید در رابطه با سایر احکام و نسبت به مجموع آنها مورد ارزیابی قرارگیرد، بویژه در نظام اقتصادی و مسایل مالی که پیچ و مهره‌ها باید عموماً در رابطه با یکدیگر نصب شده باشند، و یکی از مقررات دین اسلام این است که تنها مردان مجبور به کسب اموال و دارایی و تحصیل وسایل زندگی خود و زندگی زنان و افراد تحت تکفل می‌باشند بنابراین قتل یک مرد قتل یک شخصیت حقیقی و یک شخصیت حقوقی است در صورتیکه قتل یک زن تنها قتل یک شخصیت حقیقی است[1] و از طرف دیگر غالباً بعد از قتل مردان زن و بچه‌های بدون سرپرست و شدیداً محتاج به امکانات مالی بجا می‌مانند و دیهٔ قتل غیر عمدی آن مرد مقتول به آن فرزندان بی پناه می‌رسد اما دیه قتل غیر عمدی یک زن

۱- و بعبارت دیگر قتل غیر عمدی یک زن فقط قتل یک انسان است، اما قتل غیر عمدی یک مرد هم قتل یک انسان است و هم تخریب دستگاه تولید کنندهٔ امکانات اقتصادی و وسایل زندگی افراد یک خانواده است.

تنها در شرایط نادری بعنوان ارث به بچه‌های بی پناهی می‌رسد که سرپرستی ندارند.

چرا طلاق و قضاوت و امارت در انحصار مردان است

ب: معترضی گفته است: دین اسلام در مواردی زنان را اساساً از حقوق خود ساقط کرده است از جمله: حق طلاق و جدا شدن و دارا بودن مقام قضاوت و ریاست کشور و ریاست منزل را بطورکلی در انحصار مردان قرار داده و این حقوق را بکلی از زنان سلب کرده است.

۱ - جواب اعتراض از اینکه حق طلاق در انحصار مردان قرارگرفته است، اگر شرایطی برای شوهر بوجود آید که زندگی کردن همسر با او مشکل گردد مانند فقر مالی و بی بضاعتی شوهر بگونه‌ای که بر حسب عرف و عادت محل بر تأمین خوراک و پوشاک و مسکن و هزینه‌های دیگر همسرش قادر نباشد، و مانند ابتلای شوهر به بیماری‌های عفونی و نفرت‌انگیز چون برص و جذامی، و ابتلای شوهر به جنون و دیوانگی، و نداشتن توانایی‌های جنسی، در یکایک آن شرایط همسر بعد از مراجعه به قاضی و اثبات یکی از آن شرایط، می‌تواند شخصاً و بدون رضایت شوهر از راه فسخ نکاح پیوند زناشویی را قطع نماید، و بعد از انقضای عده، شوهر دیگری را انتخاب کند، اما اگر همسر در زندگی با شوهر، با چنان مشکلاتی روبرو نشده بود، ولی دلش می‌خواست بجای این شوهر و این زندگی شوهر و زندگی دیگری داشته باشد، بعلت اینکه در آغازکار به میل خود این شوهر را انتخاب کرده، و در حال و وضعیت شوهرش تغییرات مشقت آوری هم بوجود نیامده، و هزینه سنگین ازدواج هم بر دوش شوهر بوده است، و شوهر بر اثر گسیخته شدن رشته این پیوند بکلی

متضرر می‌گردد، بنابراین اگر حق طلاق در اختیار زن باشد و همسر بتواند بدون کسب موافقت شوهرش، یکطرفه این عقد را فسخ کند و این پیوند راگسیخته نماید از لحاظ حقوقی ستم بسیار بزرگی نسبت به شوهر بعمل آمده است و به فرض اینکه هزینه ازدواج سنگین نباشد و همسر هم از دریافت مهریه‌اش صرفنظر کند، باز مصلحت حفظ خانواده از تفرق و جدایی و متلاشی شدن ایجاب می‌کند که طلاق (جز در شرایط موانع سازش که ذکر نمودیم) در اختیار مردان باقی بماند، زیرا مردان بر اثر داشتن صلابت و مقاومت در برابر حوادث، جز در شرایط عدم امکان سازش و عدم توافق اخلاقی و احتمال بروز بلاهای بدتر از طلاق، به گسیختن پیوند ازدواج اقدام نمی‌کنند، اما زنان که دارای چنین صلابت و مقاومتی نیستند، و گاهی امواج عواطف و احساسات محرک آنها درکارها است، اگر طلاق در تمام شرایط در اختیار زنان می‌بود هر ماه و هر هفته و هر روز در شهرها و روستاها آمار طلاق‌ها با وضع سرسام آوری افزایش می‌یافت و بیشتر از آمار فعلی هزاران کانون گرم خانواده به یخبندان و زندان زندگی تبدیل می‌گردید و هزاران طفل معصوم و بی گناه آواره و سرگردان می‌شدند.

۲ - جواب اعتراض بر اینکه در دین اسلام قضاوت و ریاست کشور و مدیریت منزل در انحصار مردان می‌باشد این است که قضاوت و ریاست کشور به این دلیل در انحصار مردان است، که غالباً عاطفی بودن زنان و اینکه ترحمها و خشمهایشان خیلی سریعتر و قویتر حالت فعلیت را پیدا می‌کنند و اینکه امیدها و رعب و هراسهایشان هم خیلی سریعتر و قویتر حالت انفعالی آنها را بروز می‌دهد، همین فعل و انفعالهای سریع و شتابزده و قوی به هیچ وجه متناسب با مقام قضاوت و

داوری و با مقام ریاست کشور و اجرای احکام عادلانه نیست، زیرا بسیاری از ظالمان بگونه‌های مظلوم نمایی می‌کنند که دلهایی برایشان کباب می‌شود، و گرگهایی بگونه‌ای، میش نمایی می‌کنند که کسانی آنها را مستحق کمال عطوفت و ترحم می‌دانند و قاضی دادگاه و رئیس یک کشور نباید به هیچ وجه تحت تأثیر ترحمها و خشمها و امیدها و ترس و رعب‌ها و منظره‌های رقت آور و صدای گریه و ناله‌ها قرار گیرد، و در صدور احکام و اجرای آنها بحدی دقیق و عمیق باشد که در گذرگاه عبور حوادث همواره حرکت گرگها و میش‌ها و مظاهر نوشها و نیشها را از هم تشخیص دهد و بدون تأثیر هیچ جذب و دفع خارجی احکام عادلانه را صادر و اجرا نماید.

البته بحث از خوبی و بدی یکی از این دو صنف (مردان و زنان) نیست، در هر دو صنف خوب و بد وجود دارد، بلکه بحث از ویژگیهای صنفی است بویژه شدت انفعال یک صنف در حال مواجهه با امیدها و بشارتها و در حال مواجهه با رعب و هراسها و مواجهه با خطرها و ضررها و نوع قضاوتها و امارتها و ریاستها[۱]، و نه تنها دین اسلام، بلکه عملکرد تمام جوامع جهانی بر این است که ریاست کشور را از

۱- چند دهه قبل روزنامه‌ای نوشته بود نخستین قاضی زن در فرانسه که سمت بازپرسی را داشت به او خبر دادند که در خارج شهر جنایتی روی داده است و آن قاضی همراه منشی به آن محل شتافت اما وقتی به دستور او روپوش را از روی مقتول برداشتند که از چندی قبل به قتل رسیده بود و علاوه بر شکافهای خوف آور زخمهایش، پلک چشمانش و لبهایش فروهشته و دهانش باز و چهره‌اش بحدی وحشتناک و رعب آور شده بود که آن قاضی زن بمحض مشاهده آن منظره غش کرد و به زمین افتاد، و فوراً به شهر خبر دادند که یک بازپرس مرد همراه منشی به آن محل بیاید تا معلوم کند که آن قاضی زن به چه علت غش کرده و دچار بیهوشی شده است.»

زنان منع کرده‌اند و درکشورهایی که به ادعای خویش منبع صدور دمکراسی هستند و درکمال آزادی زندگی می‌کنند مانند کشورهای اروپایی و ایالات متحده آمریکا تا حال هیچ زنی بمقام ریاست جمهوری نایل نگشته است، در ایالات متحده امریکا که تا حال پنجاه و چهار رئیس جمهور داشته یکی از آنها زن نبوده است، و رؤسای جمهوری درکشورهای آسیایی و اروپایی، و حتی استانداران و فرماندهان سپاه تا حال هیچکدام زن نبوده‌اند و جز دو سه مورد نادر رئیس جمهور زن خانم (ایکینو) در فیلیپین و خانم (چامورو) در نیکاراگوئه و خانم (ماری رابینسون) در ایرلند و دو سه مورد نخست وزیرکه صورت شاذ و نادر را دارند، و شبیه کوسه بودن چند مرد و ریش درآوردن چند زن از میلیونها زنان و مردان جهان است موارد دیگری زن به آن مقامها نایل نیامده است وکسانیکه می‌گویند دین اسلام چرا ریاست کشورها را از زنان منع کرده است باید این چرا را در برابر عملکرد تمام کشورهای متمدن آزاد جهان بکار برند و بلکه باید این چرا را نسبت به ویژگیهای عاطفی زنان و مردان به کار برند و بگویند چرا زن چنین آفریده شده است و چرا مرد چنین آفریده شده است و بدیهی است چنین سؤالی نه عالمانه است و نه جواب می‌خواهد.

اعتراض بر تجویز تعدّد زوجات

معترضی گفته است، طبق آمارگیریها، در تمام جهان تعداد مردان و زنان تقریباً مساوی یکدیگر هستند، و این حکم که در دین اسلام جایز است یک مرد در یکزمان چهار زن داشته باشد، موجب می‌گردد که سه چهارم مردان اساساً زن نداشته باشند. جواب این است که دین اسلام جواز این حکم (نه وجوب آن) را صادرکرده است، آنهم با شرایطی که جز با تحمل مشقت زیاد، و جز در شرایط اضطراری که فقط برای

افراد معدودی آن شرایط تحقق می‌یابند جواز این حکم را صادر نکرده است، به همین جهت یکهزار و چهار صد سال است در دو قاره عظیم جهان در آسیا و افریقا ازدواج تا چهار زن برای مسلمانان تجویز شده، و سهل است سه چهارم مسلمانها حتی یکنفر هم بر اثر نبودن زن بی همسر نمانده است.

البته آمار جهانی در شرایط صلح و آشتی تعداد مردان و زنان را تقریباً مساوی نشان داده است اما در شرایط شعله‌ور شدن آتش جنگها و مثلاً کشته شدن دو میلیون مردان جنگی از طرفین، اگر بنا باشد یک مرد تنها با یک زن ازدواج کند تکلیف آن دو میلیون زن باقی مانده که در آمارگیری، دو میلیون مرد در مقابل آنها بوده و در این جنگ کشته شده‌اند چه خواهد بود؟

اعتراض بر قیّومیّت مردان بر زنان

معترضی گفته است: «دین اسلام مردان را قیّم زنان قرار داده و در قرآن آمده است: «الِرجالُ قوّامُونَ علی النساء ـ نساء/۳۴» پس دین اسلام شأن و مقام زنان را این اندازه پایین آورده که مانند افراد نابالغ و افراد محجور علیه در تصرفات خود آزاد نیستند و محتاج به «قیم» می‌باشند و مردان قیم زنان هستند.

جواب: کلمهٔ «قوّامُونَ» که در آیه آمده است جمع «قایم» است نه جمع «قیّم» و قوّام صیغه مبالغهٔ «قایم» است و هرگاه «قایم» با «علی» و همراه اهل و خانواده ذکر گردید بمعنی رسیدگی به کارهای آنها و تأمین وسایل زندگی آنها است در «المعجم الوسیط» آمده است: «قام علی اهله: تولّی امرهم و قام بنفقاتهم» و آنچه از آیه فهمیده می‌شود این است که مرد «قایم» و انجام دهندهٔ کارهای زن و تأمین‌کنندهٔ وسایل زندگی اوست، و «قیّم» و «قایم» این فرق را دارند که «قیّم» در مورد افرادی است که

به هیچ‌وجه صلاحیّت تصرفات را ندارند مانند افراد نابالغ و محجور و غیره و «قایم» در بارهٔ کسانی است که در مواردی «تصرفات در امور شخصی» صلاحیّت کسان دیگری از آنها بیشتر است بنابراین تحقیری که ازگماشتن «قیّم» استنباط می‌گردد× به هیچ‌وجه ازگماشتن «قایم» استنباط نمی‌گردد و تنها مطلبی که با دلالت التزامی از آن آیه بخوبی استنباط می‌شود و بقیهٔ نصوص دینی نیز آنرا تأیید می‌نماید ـ این است که در دین اسلام، مرد مدیر مسئول امور منزل و رئیس خانواده است و زن دستیار مرد و تحت ریاست او وظایف خود را انجام می‌دهد و این مطلب هم جزئی است ازکلّ این قضیه که یکی از پیامهای دین جهانی و همگانی اسلام این است که از اساس و از نخستین سنگ زیربناها (یعنی خانواده)، جامعه بزرگ انسانی را مرتبط و متحد نماید، همان جامعهٔ بزرگ انسانی که مرکب است ازکشورها، وکشورها مرکب هستند از شهرها و روستاها و شهرها و روستاها مرکّب هستند از یکایک خانواده‌هاکه کوچکترین واحد اجتماعی و زیربنای همه جامعه‌ها هستند، و نظم و ثبات و آرامش این واحدهای اجتماعی علاوه بر اینکه مایهٔ نظم و ثبات و آرامش همهٔ جامعه‌ها هستند، یکایک آن خانواده‌هاکه مؤسسهٔ بقای نسل انسانی هستند، به هیچ‌وجه اهمیت آنها از مؤسسه‌های دیگر کمتر نیست که ادارهٔ هر کدام از آنها بدون مدیر مسئول و رئیس مؤسسه امکان‌پذیر نمی‌باشد، و بدیهی است از دو نفر (یکی زن و دیگری مرد) که کاندیدای این مقام هستند، باید آن مقام را به آن یکی از آنها سپرد که بر ادارهٔ آن مؤسسه از دیگری تواناتر و از لحاظ قوای جسمانی نیرومندتر، و در تحمل خشونتها و مشقتها صلابتش بیشتر، و در برابر امواج عواطف و هیجانها مقاومتر و برای کسب اموال تواناتر و برای هزینه کردن آن دست و دل

بازتر باشد و آشکارا می‌بینیم که این توانایی و کارایی و ویژگیها، در صنف مردان نسبت به زنان بیشتر است و همان آیه‌ای که به دلالت التزامی دال بر ریاست مردان بر زنان است، همین توانایی و کارایی و ویژگیها را دلیل قرار می‌دهد و می‌فرماید: **«الرّجال قوامون علی النّساء بما فضل اللّه بعضهم علیٰ بعضٍ و بما انفقومن اموالهم - النساء / ۳۴»** یعنی مردان انجام دهندگان کارهای زنان و تهیه کنندگان وسایل زندگی آنان (و سرپرست آنان در جامعهٔ کوچک خانواده) هستند، به سبب اینکه خدا بعضی از انسانها را (یعنی مردان را در توانایی و کارایی و قدرت کار و مقاومت و غیره) نسبت به بعضی دیگر (یعنی زنان) برتری بخشیده است (و همچنین به سبب اینکه) مردان اموال و دارایی خود را هزینه کرده‌اند.

حال اگر با وجود صلاحیت بیشتر مردان برای ریاست خانه و خانواده‌ها، باز زنان مدعی احراز این مقام گردند، اولاً قابل قبول کسی نیست که شخصیتهای دارای صلاحیتهای طبیعی و اکتسابی، و متحمل تمام زحمات پیدا کردن وسایل زندگی، عنان اختیارات خودشان را تحت فرمان کسی قرار دهند، که نسبت به آنان فاقد صلاحیت‌های طبیعی و اکتسابی، و برای پیدا کردن وسایل زندگی نیز هیچ زحمتی را متحمل نشوند، ثانیاً چون مردان تأمین کنندهٔ تمام وسایل زندگی زنان هستند، و زنان بدون کمک مردان حتی قادر به تأمین چند وعده غذای خود هم نیستند، بنابراین مردان همیشه یک سلطه و سیطره باطنی را بر زنان دارند، و ریاست زنان به فرض قبول آن یک ریاست ظاهری و تدریجاً منزل را صحنهٔ برخورد تضادها و پیدایش دعوا، و کشمکشها و غالباً بروز جنگها و ایجاد جدائی و فروپاشی خانواده‌ها می‌سازد.

اشتغال زنان در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها

البته اشتغال بانوان مسلمان به امور آموزشی و فرهنگی و به کارهای طبابت و پزشکی جزو ضرورتهای جوامع اسلامی است و طبق قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» آن اشتغال‌ها کلاً مباح و بلکه واجب کفایی هستند، اما هرگاه زنان بخاطر ایجاد شخصیتهای اکتسابی و صرفاً پیداکردن پول و بی نیازکردن خویش ازکمکهای مالی مردان، در خارج منزل مانند مردان در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها و مؤسسه‌ها به انجام دادن کارهایی اشتغال داشته باشند همانگونه که در کشورهای غربی و برخی از کشورهای شرقی معمولی است) در اینصورت باید دانست که لازمهٔ این نوع زندگی این است که اولاً بچه‌ها را ازکانون گرم خانواده، و از آغوش و دامن مادر دورکرده و آنها را در خارج منزل و زیر سایهٔ سرد پرستاران حرفه‌ای پرورش می‌دهند و عکس العمل همین نقص عطوفت والدین در آغاز عمر فرزندان غالباً این است که فرزندان هم والدین خود را در آخر عمر به خانه سالمندان می‌فرستند، ثانیاً: هر روز همسر و شوهر مانند دو مسافر یک هتل از هم جدا می‌شوند و هر یک به کارگاهی یا مؤسسه‌ای می‌رود و عصرها به اطاقشان بر می‌گردند، و هر یک از آن دو مستقلاً و بدون ارتباط با دیگری محصول زحمات خود را برای تأمین وسایل زندگی خود هزینه می‌کند و بعلت تفاوت سلیقه‌ها دراوقات فراغت هم هر یک برای تفریح بجایی می‌رود و به چیزی خود را سرگرم می‌کند، و تفاوت سلیقه‌ها گاهی موجب می‌شود که منزل مشترک هم نداشته باشند و حتی در یک شهر هم زندگی نکنند، و در نتیجه این رفتار (پرورش بچه‌ها در سایه سرد بیگانگان و این اندازه سردی روابط شوهران و همسران) دیگر اثری از آنچه «کانون گرم خانواده» نامیده می‌شود باقی

نمی‌ماند، و در حقیقت آن واحدهای اجتماعی که زیر بنای همه جوامع بزرگ هستند و علاوه بر این، مؤسسه‌های بقای نسل انسانها می‌باشند و اهمیت آنها از همهٔ مؤسسه‌ها بیشتر است، دچار اختلال و بی نظمی می‌شوند و سبب می‌گردد که آمار طلاق‌ها سرسام آور گشته و بچه‌ها آواره گردند، و زنان و مردان، تجرّد را بر ازدواج ترجیح دهند، و دروازهٔ خطرات ناشی از تجرد بر روی آنها گشوده شود، و زندگی مبدل گردد به صحنهٔ تهاجم غم و غصه‌های دلخراش و دفع آنها بوسیله سرگرمی‌ها و در حال فشار شدید بوسیله اعتیاد و گاهی خودکشی، و دین اسلام بمنظور صیانت انسانها از عواقب وخیم فروپاشی خانواده به رعایت نظم و حفظ نظام خانواده‌ها دستور اکید داده و راهش را هم بیان کرده است، و دین اسلام دین هدایت و راهنمایی است نه دین اجبار و اکراه، و کسی که با اختیار خود دین اسلام را پذیرفته بی گمان از هدایت و راهنمایی آن هم استقبال می‌کند **«ان هذه تذکرة فمن شاء اتخذ الی ربّه سبیلا - مزمل / ۱۹ و انسان / ۲۹»**

آخرین چارهٔ سرکشی زنان (ناشزه)

آیه ۳۴ نساء همانگونه که حکم ریاست مردان در خانه‌ها و در منازل و سرپرستی آنان را بر زنان ابلاغ می‌فرماید، همچنین تحسین کامل زنان را در صورت پذیرش این حکم و عمل بمقتضای آن، و پند و اندرز دادن و تنبیه آن‌ها را، در صورت استنکاف از پذیرش این حکم، و اقدام علیه آن، به شرح زیر بیان می‌فرماید: **«فالصّالحات قانتاتٌ حافظاتٌ للغیب بما حفظ الله، واللاتی تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ و اهجرو هُنّ فی المضاجع و اضربوهُنّ فان اطعنکم فلا تبغوا علیهنّ سبیلا ان الله کان علیّا کبیراً - نساء / ۳۴»** (یعنی) آنگاه زنان صالح آنانی هستند که فرمانبردار (اوامر خدا و

دستورهای مصلحت‌آمیز شوهران) بوده، در غیاب شوهر به حفظ و صیانت آنچه خدا به حفظ آن فرمان داده است اقدام می‌نمایند (خود را از زنا بدور و اموال شوهران را از تبذیر محفوظ و اسرار خانه را از فاش شدن مصون می‌دارند) و آنانکه (صالح نیستند و) می‌ترسید که حالتی از نشوز و تفوق‌طلبی خود را بر شما ابراز دارند (و نسبت به حفظ و صیانت آنچه خدا به حفظ آن فرمان داده است بی اعتنا باشند به وعظ و تنبیه آنها به شرح زیر مبادرت نمایید نخست) آنها را پند و اندرز دهید (و از عواقب وخیم نشوز و تفوق‌طلبی و سرکشی، آنان را آگاه نمائید) و (اگر پند و اندرز مؤثر واقع نشد) از هم بستری با آنان خودداری کنید و (اگر اینهم مؤثر واقع نشد بعنوان تأدیب شبیه تأدیب فرزندان می‌توانید) آنها را بزنید (اما بگونه‌ای که «مبرح» یعنی شدید نباشد و به هیچ وجه روی آنها را و اندام جای نگرانی را نزنید) و اگر به اطاعت شما در آمدند، شما (بوسیله توبیخ و ملامت و یادآوری قضایای گذشته نسبت به آنها) راه ستمگری را پیش نگیرید بی گمان خدا در نهایت علّو و کبریایی است (و شما را در برابر این ستمگری مجازات خواهد کرد).

و از آنجایکه مشروع بودن زدن زنان بعنوان تأدیب و بشکل بسیار خفیف هم مورد اعتراض غربزدگان واقع گشته است نظر چند دانشمند مفسر قرآن و آگاه از اصول جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و بقیه علوم و معارف روز را در بارهٔ این مطلب نقل می‌کنیم:

۱ ـ سیدمحمد رشیدرضا در تفسیر المنار جلد پنجم صفحهٔ ۷۵ گفته است: «برخی از غربزدگان، مشروع بودن زدن زنان سرکش و ناشزه را مطلبی بسیار بزرگ و حیرت‌انگیز تصوّر کرده‌اند، امّا تفوق‌طلبی و سرکشی زنانی را که رئیس منزل را

مرئوس خود شمرده و آنرا تحقیر کنند، و بر حالت سرکشی خود پایدار بمانند و به وعظ و اندرز و روگردانی او وقعی ننهند، چیز مهمی بشمار نمی‌آورند، و من نمیدانم آنان سرکشی زنان خود را از چه راهی چاره‌جویی می‌کنند... و این غربزدگان بی‌خبر هستند از رفتار پیشوایان فکری و عقیدتی خود در فرنگ، که آنها زنان بسیار فاضل و با معلومات و شیک‌پوش خود را کتک می‌زنند و حکما و دانشمندان و شاهان و امرای آنان نیز همین راه را می‌پیمایند، زیرا این تنبیه ضرورتی است حتی کسانی که در احترام زنان غلّو و اغراق می‌کنند، خود را از این امر ضروری بی‌نیاز نمی‌بینند.

۲ ـ مرحوم شیخ محمد عبده در همان تفسیر و همان جلد و صفحه ۷۶ گفته است: «مشروع بودن زدن زنان، امری نیست منافی عقل و فطرت تا محتاج به تاویل باشد و امری است که در شرایط فساد محیط و غلبه اخلاق فاسد، مورد نیاز واقع می‌شود، و تنها در شرایطی جایز است که مردی تشخیص دهد که زنش تنها بوسیله زدن از سرکشی دست برمیدارد، و هرگاه محیط زندگی پاک و بی‌آلایش بود، و زنان اندرزپذیر و بر اثر روگردانی شوهران، از سرکشی دست برمی‌داشتند، زدن زنان دیگر مشروع نخواهد بود.

۳ ـ مرحوم سید قطب در تفسیر فی‌ظلال‌القرآن جلد دوم صفحه ۳۶ گفته است: «زدن زنان هرگز بمنظور انتقام و تحقیر و کینه‌جویی، یا ناچار کردن آنان به زندگی ناخواسته یا یک عمل ناخوشایند آنها، نباید صورت گیرد، بلکه صرفاً بمنظور تأدیب همراه عاطفهٔ یک مربّی باید تحقق یابد، شبیه تأدیب و تربیت فرزندان و شاگردان بوسیلهٔ پدران و مربیان و از طرف دیگر برخی از زنان تنها هنگامی ریاست مردان را می‌پذیرند و دوست دارند که شوهران سرپرست آنها باشند، که در آنان

قدرت دست و بازو را احساس کنند، هر چند تمام زنها چنین طبیعتی را ندارند، اما بالاخره هستند زنانی که دارای چنین طبیعتی می‌باشند و همین آخرین مرحلهٔ تنبیه، مخصوص آنهاست».

انگیزه جنگها در دین اسلام

معترضی گفته است: «دین اسلام بوسیله شمشیر و با راه‌اندازی جنگهای خونین عقیدهٔ خود را بر مردمان جهان تحمیل کرده است، نه اینکه مردم با طیبْ خاطر آنرا قبول کرده و مجذوب حقانیت و مزایای دلپذیر آن شده باشند» جواب: این اعتراض مانند سایر اعتراضها ناشی از غرض ورزی و ناآگاهی از متون و مقررات دین اسلام است، زیرا انگیزهٔ جنگ در دین اسلام هرگز تحمیل عقاید نبوده است و بلکه تنها با دو انگیزه راه‌اندازی شده‌اند، اول بخاطر دفاع از موجودیت اسلام و مسلمین در شرایطی که دشمنان اسلام برای محو اسلام و امحای مسلمین حملات و تهاجم خود را آغاز نموده‌اند: «و قاتلوا فی سبیل اللّه الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا انّ اللّه لا یحبّ المعتدین - بقره / ۱۹۰» (یعنی) و در راه خدا بجنگید با کسانی که با شما می‌جنگند، و تجاوز و تعدّی نکنید (شما جنگ را بمنظور منافع مادی آغاز نکنید و همچنین غیر جنگجویان را نکشید و دار و دیارها را ویران نکنید) «**واقتلوهم حیث ثقفتموهم** - بقره / ۱۹۲» (یعنی) و (هنگامیکه دشمنان جنگ را آغاز و بشما حمله کردند) هر جا آنان را یافتید، ایشان را بکشید.

دوم بخاطر رهایی بخشیدن ملتها از سلطه و سیطرهٔ زورمداران و آزاد کردن مردمان در انتخاب هر دین و هر اعتقادی که خودشان می‌خواهند خواه اسلام و خواه غیر اسلام بدون اجبار و اکراه. و دلایل زیر قاطعانه بر این مطلب دلالت دارند.

۱ - انگیزهٔ رهایی بخشی: «و ما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرّجال والنساء والولدان - نساء / ۷۵» یعنی کی سزاوار شما است «که در راه خدا و رهائی مردان و زنان مستضعف و بچه‌های» آنان (از سلطه و سیطره ستمگران) نجنگید (باید بجنگید).

۲ - حکم اکراه در باورهای دینی: «لا اکراه فی الدّین - بقره / ۲۵۶ مجبور کردن مردم در پذیرش باورهای دینی (شرعاً) جایز نیست و عقلاً ممکن نیست (زیرا اکراه و اجبار تنها دارای تأثیرات فیزیکی است و در ایجاد و امحای عقاید و باورها بی تأثیر است.

۳ - قضاوت تاریخی: غالب مورخین از جمله معجم البلدان جلد اول صفحهٔ ۱۲۹ و فتوح‌البلدان در صفحهٔ ۲۲۱ نوشته‌اند که در نامه‌های «امیرالمؤمنین عمر بن خطاب (رض) به فرماندهان سپاه اسلام در جبهه‌های» ایران این جمله بطور موکد و مکرر دیده شده است: «ولایهدم بیت‌نار» یعنی نباید آتشکده‌ها منهدم شوند، و در تاریخ ایران باستان «جلد دوم صفحه ۹۹ نوشته شده که به هنگام تسلط مسلمانان» بر ایران، پیشوایان آیین زردشتی همچون سابق در جهت ترویج آیین خویش آزادانه فعالیت می‌کردند، و تعداد زیادی از آتشکده‌ها بعد از تسلط مسلمانان بر ایران همچون سابق شعله‌های آتش آنان به آسمان بلند می‌شد، تا بعدها ایرانیان وقتی به میل و اختیار خود به اسلام گرویدند، آن آتشکده‌ها را به مساجد تبدیل نمودند.

۴ - اکثر کشورهایی که به زیر پرچم اسلام درآمده بودند، تا نزدیک به نیم قرن غالب آنها بر دین سابق خود باقی مانده بودند و پول ناچیزی را (بنام جزیه و خیلی

کمتر از مالیات زمان کسراها و بعنوان حق تحت الحمایگی و معافیت از سربازی و اعزام به جبهه‌ها) پرداخت می‌کردند، بنابراین دین اسلام بوسیله شمشیر و راه‌اندازی جنگها تنها ملتها را از سلطه و سیطره کسراها و سزارها و قیصرها و فغفورها رهایی بخشیده و مردمان را در قبول هر دینی که مایل باشند آزاد کرده است.

معترضی گفته است: دین اسلام یک دین وحیانی و خدایی است چرا با برده‌داری موافقت کرده است، و چرا به سپاهیان اسلام اجازه داده است که بدون عقد ازدواج با زنانی که اسیر می‌شوند (بعد از استبراء) یا وضع حمل یا یکدوره قاعدگی هم بستر شوند.

جواب: زمانیکه اسلام ظهور نمود، برده‌داری قانون بین‌المللی و برده کردن اسیران جنگی قانون همهٔ دولتها بود، و در شرایطی که اسلام با دشمنانی در حال جنگ بود، که با تمام تجهیزات جنگی در مقابل آن صف آرایی می‌کردند، به هیچ وجه امکان نداشت که یکطرفه قانون برده کردن اسیران جنگی را ملغی نماید، و در نتیجه مسلمانانی که اسیر دشمنان می‌شدند بصورت برده‌هایی درآیند، و افرادی از سپاه دشمن که اسیر سپاه اسلام می‌شدند آزاد گردند، و آنچه در رابطه با الغای بردگی در آن شرایط امکان داشت یکی این بود که دین اسلام از پیش خود تمام منابع و عوامل برده شدن و برده کردن را ممنوع و تحریم کرده و در قرآن کریم نصّی وجود ندارد که برده کردن را مباح کرده باشد و در قرآن کریم تنها دعوت به آزاد کردن برده‌ها آمده است، و همچنین ثابت نشده که پیامبر(ص) شخصاً اسیری را برده اعلان کرده باشد و بلکه بردگان مکه و بنی مصطلق و حنین را آزاد نمود، و به

ثبوت هم رسیده است که پیامبر(ص) تمام برده‌هایی که در عصر جاهلیت عرب داشته است و همچنین هر برده‌ای راکه بعداً بعنوان ارمغان برایش آورده‌اند همه را آزاد نموده است و خلفای راشدین نیز جز در مورد «مقابله به مثل» با دشمنان اسیران را برده نکرده‌اند و علاوه بر همه اینها دین اسلام برای آزاد کردن آن تعداد برده‌هایی که بدون دخالت مسلمانان بوجود آمده‌اند راههای زیادی را نشان داده است:

۱ - آزاد کردن برده‌ها موجب رحمت خدا و نیل به بهشت طبق آیه‌های (۱۱، ۱۲، ۱۳ سوره بلد) و چند فرمودهٔ پیامبر

۲ - آزاد کردن برده‌ها بعنوان کفاره قتل خطا برابر آیه ۹۲ سوره نساء

۳ - آزاد کردن برده‌ها در کفاره سوگند - برابر آیه ۸۹ مایده

۴ - آزاد کردن برده‌ها در کفارهٔ ظهار برابر آیه ۳ مجادله

۵ - آزاد کردن برده‌هایی که با مال زکات برای آزاد شدن خریداری می‌شوند برابر آیه ۶ توبه (فقه السنّه - سید سابق - ج ۲ ص: ۶۸۸ و ۶۹۰

بنابراین دین اسلام با برده‌داری موافقت نکرده، و تدریجاً در صدد ریشه‌کن کردن این بلای مزمن و عمومی برآمده، و از طرف خود هیچ عامل و منبع بردگی و برده شدن را قبول نکرده است، جز بردهٔ شدن اسیران جنگی آن هم تا هنگامیکه جوامع بشری موفق می‌شوند که قانون تبادل اسیران جنگی را بین‌المللی می‌کنند.

و در آن شرایط زمانی که در تمام جهان اسیران جنگی به برده‌هایی مبدل می‌شدند، هرگاه در حال جنگ اسیران زن به سپاه اسلام آورده می‌شدند باقتضای مقابله به مثل، آنها هم برده می‌شدند و مقتضای برده‌داری هم این است که زنان برده به سطح همسران عقد شده ارتقا نمی‌یابند، و هم‌بستری با آنها به شرط استبراء (و وضع حمل یا یک دوره قاعدگی (بمنزله عده) تنها برای کسانی جایز بوده که اسیر

آنان بشمار آمده‌اند (نه برای هر سپاهی) آنهم تا زمانیکه آن‌ها به سببی از سببهایی که دین اسلام برای آزاد شدن آنها مقررکرده بود (مانند اینکه از صاحبش بچه‌دار شود و صاحبش بمیرد که آزاد می‌شود، یا اینکه برای کسب رضای خدا یا کفاره قتل و ظهار و روزه و غیره آزاد شود یا در مقابل پرداخت وجهی آزاد شود، یا اگر یک ضربتی بر چهرهٔ او وارد می‌شد به کفاره همان ضربت آزاد شود و...)

و شاید در این هم‌بستری محدود و قانونمند به نیازهای غریزی خود زنان اسیر نیز توجه شده باشد، تا این نیازهای غریزی از راه هرج و مرج و آمیزشهای کثیف و مستقذر و سبب بروز بیماریهای خطرناک اشباع نگردد، همانگونه که در عصر ما و درکشورهای غربی با زنان اسیر در جنگها اینگونه رفتار می‌کنند که دین اسلام از آن آمیزشها بکلی بیزار است (تفسیر فی ظلال القرآن - مرحوم سید قطب - ج ۶ ص: ۱۲ و کتاب (شهادت حول الاسلام - محمد قطب)

معترضی گفته است: یکی از مقررات دین اسلام قصاص در قتل عمد است به این صورت که هر گاه کسی عمداً دیگری را بقتل رساند، آن شخص هم باید بقتل عمد به قتل برسد، و چنین مجازاتی عقل‌پذیر نیست، زیرا اگر کسی شخصی را بطور عمد بقتل برساند جنایت محسوب شود کشتن آن شخص هم بطور عمد باز جنایت محسوب می‌گردد، و در حقیقت جنایت تکرار می‌شود، بعلاوه اگر حیوانی با شاخ زدن حیوان دیگری راکشت، هرگز معقول نیست که ما بعنوان مجازات همان حیوان شاخ زن را بکشیم، بلکه باید آنرا از حیوانات دیگر جدا کرده، و در محلی جدا از حیوانهای دیگر از او نگهداری نماییم.

جواب: اساس این اعتراض مبتنی بر این است که معترض واقعاً ناآگاه بوده، یا خود را عمداً به ناآگاهی زده که در رابطه با مجازاتها، جوامع انسانی را با گله‌های بز و گوسفند وگاو وگوساله مساوی پنداشته، و از آشکارترین تفاوت بین انسانها و بقیه جانداران بی خبر مانده است، و آن این است که انسانها فطرتاً علت گرا و آینده نگر

هستند، و علاوه بر اینکه برای هر حادثه‌ای جویای علتی می‌باشند، جدا از زمانهای حال و گذشته، آینده نگر هم هستند، در حالیکه جانداران دیگر تنها تلخی و شیرینی زمان حال را احساس می‌کنند (آنهم بدون علت جویی) و انسانها، بسی تلخی‌ها را در زمان حال بخاطر شیرینی‌های زمان آینده بر خود هموار می‌کنند، به همین جهت هر گاه، قاتلی را که عمداً کسی را بقتل رسانده، بقتل برسانیم و سزای چنین عمل وقیحی را، نه در مشت او بلکه در مشت همه‌انسانهای ناسالم بگذاریم، و در تابلوی عدالت خواهی با این کلمه درشت و برجسته به همگان اخطار کنیم که پاسخ قتل عمد، قتل عمد است، و هر کسی، دیگری را عمداً بقتل برساند اینگونه مجازات می‌شود، دیگر هیچ انسانی جرأت نمی‌کند دیگری را عمداً بقتل برساند، و بقای حیات بقیه انسانها تضمین می‌گردد، و از طرف دیگر، کسی که دیگری را عمداً بقتل می‌رساند، تخم آدم کشی در اعماق مغز او رشد یافته، و اگر او را بقتل نرسانند، افراد دیگری را (از جمله وارثین مقتول را) نیز بقتل می‌رساند و اهمال و سهل‌انگاری در زمینه مجازات قتل عمدی موجب تحریک دیگران به قتل و آدم کشی می‌گردد، و مانند یک غدۀ سرطانی قطع آن نه تنها جنایت نیست بلکه از سرایت جنایت به بقیۀ افراد انسانی جلوگیری می‌کند، و قصاص بقای حیات عموم افراد را تضمین و امنیت جانی انسانها را تأمین می‌نماید، و شاید پیش بینی کردن همین وسوسه‌ها و اعتراضهای ناآگاهانه موجب گردیده که قرآن تنها به بیان حکم اکتفا نکرده است بلکه با آیه‌ای در اوج اعجاز، حکم را همراه علت و حکمت آن بیان کرده و فرموده است «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب لعلّکم تتقون - بقره / ۱۷۹» (یعنی) و تنها در قصاص (نهفته شده) است زندگی (و حیات اجتماعی) شما ای دارندگان مغزها(ی متفکر) (و قصاص برای این است) که شما عموماً پرهیزگار شوید و جامعۀ سالم و دور از تجاوز و ستم و خون ریزی داشته باشید.

یکی دیگر از اعتراضهای ناموجه اسلام ستیزان این است که گفته‌اند: «چون دین اسلام مکتبی است، پیروانش را معتقد به «قضا و قدر» و در نتیجه معتقد به مجبور شدن انسانها در تمام کارها نموده است، امکان ندارد در چنین مکتبی راهی برای ترقی و رشد و تکامل جوامع بشری وجود داشته باشد.» و چون این توهم بی‌اساس ناشی از ناآگاهی و نقص تفکر اسلام ستیزان است ما همین دو عنوان یکی «قضا و قدر» و دیگری «جبر و اختیار» را در پرتو آیه‌های صریح قرآن و روشنایی فلسفه و کلام و علوم عقلی و نقلی، بخوبی بیان می‌نمائیم، تا هیچگونه عذری برای وجود چنین توهمی نسبت به دین مبین اسلام باقی نماند و بار دیگر علیه اسلام‌ستیزان اتمام حجت شود.

اول «قضا و قدر»

در محاورات عمومی «قضا و قدر»[1] بصورت یک ترکیب عطفی و دارای یک معنی واحد می‌باشد و در مواردی استعمال می‌شود، که حوادث دلخراشی با اینکه از وقوع آنها جلوگیری بعمل آمده، باز اتفاق افتاده‌اند، و وقوع آنها با وجود جلوگیری نشان می‌دهد که در ازل یک حکم قطعی و غیرقابل تغییر در بارهٔ وقوع آنها

---

۱ - شرح مقاصد ـ ج م ص: ۲۶۴ و شرح مواقف ج ۸ ص: ۱۷۹

صادر شده است بنابراین، در مورد وقوع آنها نباید کسی را سرزنش کرد، و صاحب حادثه نیز از دو نوع تأسف (تأسف از اینکه کوتاهی کرده، و تأسف از اینکه محبوبی از دست داده) تأسف اول را بکلی از دل خویش دورکند و تأسف دوّمی را (به سبب عدم قصور)[1] بحدّاقل برساند، و غالباً آن ترکیب به هنگام وقوع سوانح و حوادث دلخراش و بمنظور دلجویی و تسلّی خاطر مصیبت‌زدگان بر زبان آورده می‌شود «قضاوقدر خدا چنین بوده و قضا و قدر خدا برگشت ندارد» و همان معنی که در محاورات عمومی از ترکیب «قضا و قدر» منظور می‌گردد شبیه پیام دو آیه از آیه‌های قرآن است:

۱ ـ **قل لن یصینبا الا ماکتب الله لنا هومولینا – توبه / ۵۱** یعنی بگو هرگز چیزی (از خیر و شر) به ما نمی‌رسد مگر آنچه خدا برای ما نوشته (و مقدرکرده است) او مولی و سرپرست ماست.

۲ ـ **«ماصاب من مصیبة فی الارض و لافی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها، ان ذلک علی الله یسیر، لکیلا تاسوا علی مافاتکم و لا تفرحوا بمااتیکم والله لایحب کل مختال فخور ـ حدید / ۲۲ و ۲۳»**

یعنی: هیچ رخدادی در زمین روی نمی‌دهد و در وجود شما تحقق نمی‌یابد مگر اینکه قبل از آفرینش آنها (زمین و وجود شما) درکتاب بزرگ و بسیار مهمی ثبت و ضبط شده است، و این کار برای خدا آسان است (و آگاه کردن شما از آن جریان و

---

۱ – القضاء والقدر ـ عبدالکریم خطیب ـ ص: ۱۴۷ و طوالع‌الانوار قاضی بیضاوی ج ۱ ص: ۵۲۲ مطالع الانظار ج ۱ ص: ۵۲۳

مقدرات قبلی) بخاطر این است که شما نه به سبب از دست دادن چیزی غم بخورید که از دستتان بدر رفته است و نه شادمان بشوید بر آنچه خدا به دستتان رسانیده است، خداوند هیچ شخص متکبر و فخرفروشی را دوست نمی‌دارد.

قضا و قدر و دیدگاه مکتبها و شخصیتهای کلامی[1]

اما هنگامی که محاورات مردم را پشت سر می‌اندازیم و به محافل حکما و متکلمین و شخصیت‌های برجسته کلامی روی می‌آوریم، می‌بینیم که آن دو کلمه «قضا و قدر» رانه بصورت ترکیب عطفی و دارای یک معنی، بلکه جدا از یکدیگر و دارای دو معنی متفاوت تفسیر کرده‌اند و علاوه بر این «قضا و قدر» را منحصر در حوادث و سوانح دلخراش و وقایع غیرقابل تغییر ندانسته بلکه شامل تمام وقایع و رخدادهای تلخ و شیرین شمرده‌اند و اینک دیدگاه حکما و فلاسفه و مکتبهای اشاعره و معتزله و شخصیتهای برجستهٔ کلامی در بارهٔ تفسیر «قضا و قدر» و پیامدهای آنها، که آگاهی از آنها به تجزیه و تحلیل برخی از مسایل علم کلام مخصوصاً تحقیق جبر و اختیار کمک می‌کند.

قضا و قدر در دیدگاه شیخ اشعری

۱ ـ شیخ اشعری[2]، رهبر مکتب اشاعره گفته است: «قضا» عبارتست از ارادهٔ ازلی باری تعالی متعلق به همهٔ اشیاء بر طبق همان کم و کیف و زمان و شرایطی که بعداً بوجود

---

۱ – اشاعره و ماتریدیه ـ شرح مواقف ـ جرجانی ج ۸ ص ۱۸۱ و اصول‌الدین الاسلامی ص ۱۵۶ و ابوعلی سینا در شفا ص ۴۳۹ و غزالی به نقل از القضاء و القدر ـ عبدالکریم خطیب

۲ – شرح مواقف ـ جرجانی ـ ج ۸ ص: ۱۸ و ۱۸۱، العقیده الاسلامیة حبنکه ص: ۷۲۱ و ۷۳۰ اصول الدین الاسلامی ـ دکتر رشدی و باجوری به ترتیب ص: ۱۵۶ و ج ۲ ص: ۱۶

می‌آیند، و «قدر» این است که باری تعالی تمام اشیاء را در همان زمان و با همان کم‌وکیف و شرایط در لایزال می‌آفریند که ارادهٔ ازلی او (وقضاء او) در ازل به آن تعلق گرفته است، بنابراین «قدر» صفت فعل خدا است و حادث است امّا «قضا» ارادهٔ خداست و قدیم است.

۲ - ابومنصور ماتریدی، رهبر مکتب ماتریدی‌ها، همان دو معنی را برای قضا و قدر بیان کرده است اما به عکس یکدیگر، یعنی تعریف قضا را برای قَدر و تعریف قدر[1] را برای قضا ذکر نموده است، بنابراین در دیدگاه ماتریدی‌ها «قدر» ارادهٔ باری تعالی است و قدیم است و قضا صفت فعل اوست و حادث است.

۳ - پیروان مکتب اعتزال چون بندگان را خالق اعمال اختیاری خویش می‌دانند پس اعمال اختیاری بندگان را متعلق ارادهٔ ازلی باری تعالی نمی‌دانند و در نتیجه منکر قضا و قدر به معناهای معروف هستند (شرح مواقف ج ۸ ص ۱۸۱) مگر بصورت اعلام و تبیین[2] و نوشتن آنها در لوح‌المحفوظ مانند «وقضینا الی بنی‌اسرائیل فی‌الکتاب - اسراء/۴» و «الا امراته قدر ناها من الغابرین - نمل/۵۷» یا به معنی ایجاب و الزام مانند «و قضی ربک الا تعبد و الّا ایّاه - اسراء/۲۳»

نظر فلاسفه در بارهٔ قضا و قدر

۴ - برحسب نقل علامه تفتازانی در شرح مقاصد[3] فلاسفه در بارهٔ «قضا و قدر» چنین گفته‌اند: «قضا عبارتست از وجود صوری و اجمالی تمام اشیاء در عالم عقلی

---

۱ - اصول الدین الاسلامی ص ۱۵۶

۲ - شرح مواقف - ج ۸ ص: ۱۸۱ و شرح مقاصد ج ۴ ص ۲۶۵ و شرح تجرید ص: ۳۵۷

۳ - ج ۴ ص ۲۶۶

بصورت ابداع و آغازین و با حالت اجتماع و اجمال و «قدر» عبارتست از وجود همان اشیاء بعداز تحقق و بوجود آمدن یکایک آنها و به فعلیّت رسیدن تمام امکاناتی که در عالم عقل برای آنها مقرر شده بود، و این آیه را «ومانتزله الا بقدر معلوم ـ حجر / ۲۱» در اشاره به آن معنی برای قضا و قدر، تفسیر کرده‌اند، بر حسب نقل جرجانی در شرح مواقف[1] «قضا» عبارتست از علم باری تعالی به اشیاء به گونه‌ای که اگر به آن گونه به وجود آیند زیباترین نظم و کاملترین انتظام تحقق خواهد کرد، و همین قضاء است که آنرا «عنایت» نامیده‌اند اما عبدالکریم سیالکوتی یکی از مشاهیر محققین نقل جرجانی را نقد کرده و در بارهٔ اعتقاد فلاسفه نسبت به قضا و قدر مطلبی را از شرح اشارات ابو علی سینا نقل کرده که با نقل علامه تفتازانی کاملاً موافق و عبارت شرح اشارات ترجمه‌اش این است: «قضاء عبارتست از وجود تمام موجودات در عالم عقلی که آن موجودات عقلی بمنظور ابداع جمع شده باشند و «قدر» عبارتست از وجود همان موجودات[2] در مواد خارجی و یکی یکی و بگونهٔ مفصل (شیخ وسیم نیز در حاشیه تقریب المرام ج ۲ ص: ۱۸۵ سخن سیالکوتی را گفته‌اند) با کمی تعمق معلوم می‌شود که رأی شیخ اشعری و فلاسفه در بارهٔ تفسیر «قضا و قدر» بسیار بهم نزدیکند.

۵ – ابوعلی سینا، از برجسته‌ترین حکمای اسلامی در کتابش «الشفا»[3] قضا و

۱- شرح مواقف جرجانی و حاشیه سیالکوتی ج ۸ ص: ۱۸۱

۲- شرح مواقف جرجانی و حاشیه سیالکوتی ج ۸ ص: ۱۸۱

۳- شفا – ابوعلی سینا ص: ۴۳۹ و مؤلف «القضا والقدر» عبدالکریم خطیب در ص ۱۵۰ به نقل از هامش ملل و نحل قضا و قدر را بگونه دیگر – تقریباً تفسیر فلاسفه از ابو علی سینا نقل

قدر را اینگونه تفسیر نموده که گفته است: «**والقضاء من الله هوالوضع الاول البسیط، والتقدیر هوما یتوجه الیه القضاء علی التدریج**» ترجمه و توضیح عبارت: «باری در هسته وجود یکایک موجودات هر چه در آینده از آنها ظاهر می‌گردد - مانند اجزا و اندام وکم وکیف و ویژگیهای آنها و همچنین اساس تحول و رشد و تکامل آنها - به گونه‌ای بسیار ریز وکم رنگ در همان هستهٔ اولی بودیعت نهاده است، پس گیاهان و جانداران در حالت رشد و تکامل ،راه ظهور و بروز و ویژگیهای پنهان شدهٔ خود را می‌پیمایند مثلاً تخم غلات و هسته میوه‌ها، تمام آنچه در آینده از آنها ظاهر می‌گردد، در آن تخم‌ها و هسته‌ها بودیعت گذاشته شده است آنگاه همان وضع اولی ساده و بسیط موجودات را «قضاء» می‌نامند که حکم قاطعی است در بارهٔ ویژگیهای موجودات که در آینده ظاهر می‌شوند، و همان وضع تحقق یافته و ظاهر گشته «قدر» است که با همان «قدر» و اندازه‌ای که بودیعت گذاشته شده ظاهر گشته است.

۶ - امام محمّد غزالی در مورد قضا و قدر تقریباً نظر ابن سینا را داشته ولی لفظ «قضا و قدر» را نسبت به معناهای ابن سینا معکوس نموده و گفته است: «**تدبیر الاولیات قدرٌ، و سوق تلك الا قدار بمقادیرها و هیئا تها الی مقتضیاتها هوالقضاء**» یعنی طرح نقشه‌ها و برنامه ریزیهای اولی برای وجود اشیاء «قدر» است، و پیشبرد همان برنامه‌ها و پیاده کردن آن نقشه‌ها با همان کیفیّت مقرر و بر حسب وجود مقتضیات و اسباب و عوامل آنها «قضاء» است.

کرده ولی ما نقل از شفا را معتبرتر دانستیم.

و بعد از بیان رأی شیخ اشعری و آرای همهٔ دانشمندان اشاعره و آراء فلاسفه در بارهٔ «قضا و قدر» دو امر معلوم و محقق می‌گردد اول قضا و قدر طبق هر یک از آن تعبیرها و تفسیرها، برای هیچ خداشناسی جای تردید و انکار نیست، زیرا کسیکه خدا را بشناسد می‌داند که محال است خدا در ازل به تمام آنچه در آینده‌ها تحقق می‌یابد آگاهی نداشته باشد و همچنین می‌داند محال است آن اشیاء و حوادث جز با موافقت علم و اراده ازلی خدا، بصورت دیگری تحقق یابند، پس قضا و قدر قطعاً مطابق یکدیگر هستند (تصویرهای علمی حوادث (قضا) و وجودهای عینی همان حوادث (قدر) است یا برعکس که در اصل مطابقت آنها با یکدیگر فرق نمی‌کند

دوم هرگاه بخواهیم حالت انسانها را در بارهٔ مجبور بودن یا مختار بودن آنها بر حسب قضای ازلی معلوم کنیم، کافی است که حالت انسانها را در بارهٔ مجبور بودن یا مختار بودن آنها در وقایع و حوادث امروزی بررسی کنیم چون قبلاً اثبات گردید که قضا و قدر قطعاً مطابق یکدیگر هستند، و هرگاه در پرتو آیه‌های قرآن و روشنائی علوم و عقل و حس بشری وقایع و حوادث امروزی را بررسی کنیم به این نتیجهٔ قطعی میرسیم که آن وقایع و حوادث فقط سه نوع هستند (مواهب و مصایب و مکاسب) زیرا بعد از یقین به اینکه جهان هستی مجموعه‌ای است از علتها و معلول‌ها و هیچ پدیده‌ای - از جمله پدیده‌های مربوط به افراد انسان - بدون علت خاص خود تحقق نمی‌یابد، پدیده‌هایی را می‌بینیم که علت تحقق آنها از دسترس انسانها خارج است خواه موافق تمایل و طبیعت انسانها باشند که در اینصورت آنها زا «مواهب = موهبتها» می‌نامند مانند زیبایی و خوش آوازی و استعداد و فراست و زکاوت و حافظه و استحکام دستگاه‌های داخلی (مغز و قلب و جگر و کلیه و غیره»

و همچنین نیل به ثروتهای ارثی و اعتبارات خانوادگی و اتفاقات دور از انتظار، مالی و اقتصادی و خواه مخالف تمایل و طبیعت انسانها باشند که در اینصورت آنها را «مصایب = مصیبتها) می‌نامند، مانند حوادث مرگ و میر و تلفات جانی و زیانهای سنگین مالی و سوانح و اتفاقاتی که موجب فقدان نیروی هوش و بینایی و شنوایی و گویایی و همچنین بیماریهای داخلی و نقص اعضا و فلج اندامها می‌باشند.

این دو جریان (مواهب و مصائب) همانگونه که عقل و حس و درک آنها را غیر اختیاری می‌شمارد همچنین آیات وحی آنها را مقتضای قضای قطعی و اجتناب‌ناپذیر بشمار می‌آورد و در باره بخش (مواهب) می‌فرماید: «یهب لمن یشاء اناثا و یهب لمن یشاءالذّکور، اویزوجهم ذکرانا واناثا - شوری / ۴۹» (به هر کس که بخواهد دخترانی میدهد و بهر کس که بخواهد پسرانی عطا می‌کند، و یا اینکه هم پسران می‌دهد و هم دختران)

«قل هوالذی انشأکم و جعل لکم‌السمع والابصار والافئدة - ملک / ۲۳» «یعنی بگو او (خدا) کسی است که شما را (از عدم) آفریده است و برای شما (دستگاه‌های) گوش و چشم و دل خلق کرده است» - «واللّه یرزق من یشاء بغیر حساب - ۲۱۲ / بقره» (یعنی) و خداوند به هر کس که بخواهد، خارج از محاسباتش به او روزی می‌دهد. و در بارهٔ (مصایب) می‌فرماید: «قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا هومولینا - توبه / ۵۱» (یعنی) بگو هرگز مصیبتی به ما نمی‌رسد مگر چیزیکه خدا برای ما مقدر (و امر اجتناب‌ناپذیر)[۱] قرار داده، او (خدا) مولی و سرپرست (واقعی) ماست» «ما

۱- شعرا و ادباء از سه گوشه مثلث قضا و قدر همواره بخش مصایب را در بیانات خویش

اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا في كتابٍ من قبل ان نبراها انّ ذلك على اللّه يسير - حديد / ۲۲» (یعنی) هیچ رخدادی در زمین به وقوع نمی‌پیوندد و (هیچ رخداد و مصیبتی) برای شما پیش نمی‌آید، مگر اینکه پیش از آفرینش زمین (آن رخداد) درکتاب بزرگی (لوح‌المحفوظ) ضبط و ثبت گردیده است و این کار برای خدا آسان است» - **«و لنبلونکم بشییء من الخوف والجوع و نقص من الا موال والا نفس والثمرات، و بشر الصابرین الّذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون، اولئک، علیهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئک هم المهتدون - بقره / ۱۵۵ تا ۱۵۷»** (یعنی) و قطعاً شما را با برخی از بیم و هراس وگرسنگی و زیان مالی و تلفات جانی و کمبود میوه‌ها در بوتهٔ آزمایش قرار می‌دهیم، و مژده بده به بردباران، آن کسانیکه وقتی که بلا بدانان می‌رسد می‌گویند: ما از آن خدائیم و به سوی او باز می‌گردیم آنان (به سبب همین بردباری در برابر مقررات اجتناب‌ناپذیر) مشمول رحمت و مغفرت خدا واقع می‌شوند، و آنان راه یافتگانند»

گوشه سوم مثلث مقدرات احوال و اعمال نیک و بد انسان

و گاهی در ایجاد علل آن جریانها - مشیئت باری تعالی - بر این قرارگرفته که انسانها نیز دخالتی داشته باشند، و اراده و تصمیم‌گیری و حرکات مصمّمانهٔ انسانها بعنوان جزئی از اجزای علتها، سبب ایجاد آن جریانها بشوند، چه موافق فرامین خدا و فرموده‌های پیامبر، و موجب سلامتی جسم و جان و رشد و تعالی

می‌آورند دو شخصیت از بزرگترین شخصیت‌های ادبی ایران یعنی سعدی و حافظ شیرازی یکی گفته: «قضا کشتی آنجا که خواهد برد * و گر ناخدا جامه بر تن درد» و دیگری گفته: «برد کشتی آنجا که خواهد خدای * وگر جامه بر تن درد ناخدای»

انسان در این جهان و پاداشهای عظیم در جهان دیگر، باشد مانند تفکر در جهت کسب ایمان و افزایش آن و تلاش در راه انجام دادن اعمال واجب و اتصاف به فضایل اخلاق اسلامی، یا اینکه مخالف فرامین خدا و فرموده‌های پیامبر و موجب بیماری جسم و جان و تنزل و انحطاط در این جهان و کیفرهای شدید در جهان دیگر باشد مانند تفکر در جهت نابودی یا تضعیف فطرت خدا پرستی و تلاش در راه ایجاد شک و تردیدها و تقویت کفرپیشگی و سعی در راه ارتکاب گناهان بزرگ مانند استثمار و مکیدن خون مردم از راه ربا و قمار و احتکار و ارتشا و مانند عفونت اخلاقی از راه دامن آلودگی و میخوارگی و اعتیادهای خطرناک و...

این دو جریان، همانگونه که عقل و حس و درک بشری آنها راکارهای اختیاری و انتخابی، و ویژگی‌های ابتدائی و عواقب نهائی آنها را جدا از اعمال اجباری و الزامی می‌داند، همچنین آیه‌های کلام‌الله نیز صریحاً آن دو جریان را اختیاری و انتخاب انسانها شمرده و صریحاً آنها را - نه تنها به قضای ازلی و نه به آفریدگار بلکه - به خود انسانها نسبت می‌دهد، و اقدام به آنها را «کسب» انسان می‌نامد، و بدفرجامی و نیک فرجامی انسانها را درگرو آن «کسب» نهاده، و فرموده است: **«کل امرءٍ بما کسب رهین - طور / ۲۱»** (یعنی) هر کس درگرو کارهائی است که کرده است» - **«کل نفس بما کسبت رهینه - مدثر / ۳۸»** «هر کسی در برابر کارهایی که انجام داده گروگان می‌شود» وکیفر و پاداشها را در برابر همان «کسب» قرار داده و فرموده: **«لیجزی الله کل نفسٍ ما کسبت - ابراهیم /۵۱»** «یعنی تا خدا به هر کسی پاداش همان کارهایی برساند، که انجام داده است» **«لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت - بقره / ۲۸۶»** «یعنی کسیکه کارهای خوبی انجام داده به سود اوست و کسیکه کارهای بدی انجام داده

است به زیان اوست» «من کفر فعلیه کفره، و من عمل صالحا فلانفسهم یمهدون – روم / ۴۴» «یعنی کسیکه برای کفرپیشگی تلاش کند آن کفرپیشگی (کاملاً) به زیان اوست و کسانیکه کارهای خوب و نیکو انجام می‌دهند (عاقبت رضائیت بخشی را برای خود آماده می‌کنند» و با توجه به اینکه امرکردن کسانی به کارهایی و نهی کردن آنان ازکارهایی تأیید اختیار آنان در آن کارهاست، آیه‌های زیر نیز دلیل آشکاری بر اختیار انسانهاست، مانند آیهٔ «فمن کان یرجو لقاء ربّه فلیعمل عملا صالحاً و لا یشرک بعبادة ربه احداً –کهف / ۱۱۰» «یعنی پس هر کس خواهان دیدار پروردگارِ خویش است باید که کار شایسته کند و در پرستش کسی را شریک پروردگارش نسازد» و مانند آیهٔ «انماالخمر والمیسرو الا نصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه – مایده / ۹۰» «یعنی میخوارگی و قماربازی و بتان (سنگی که درکنار آنها قربانی ذبح می‌شوند) و تیرها (و وسایلی که برای اطلاع از آیندهٔ غیب و نامعلوم به کار برده می‌شوند همه و همه از لحاظ اخلاقی) پلید هستند (و ناشی از عملکرد (وسوسه سازی) شیطان می‌باشند پس (از این پلیدیهای اخلاقی) دوری کنید» و مانند «یا ایهاالذین آمنوا لا تاکلوا الرّبا اضعافا مضاعفةً – آل عمران / ۱۳۰» «یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را چند برابر نخورید»

مؤثر قراردادن اراده و تصمیم‌گیریهای انسان

بعلاوه باری تعالیٰ درکلام خود ، در موارد متعدد اراده و تصمیم گیریهای انسان را به حساب آورده و آنرا مؤثر شمرده است از جمله:

۱ – اراده و تصمیم گیریهای انسان را در اساس همهٔ بدبختی‌ها (یعنی کفر) و در اساس همه سعادتمندی‌ها (یعنی ایمان) مؤثر بشمار آورده و فرموده «فمن شاء

فلیؤمن و من شاء فلیکفر -کهف /۲۹» و «مشیئت و ارادهٔ بندگان را در کیفیت آفرینش برخی کارها مؤثر شمرده و فرموده «من کان یرید حرث الاخرة نزدله فی حرثه، و من کان یرید حرث الدنیا نؤته منها و ماله فی الاخرة من نصیب - شوری / ۲۰» «یعنی هرکس که (بهرهٔ) کشت را برای آخرت بخواهد، به کشت او (برای آخرت) فزونی می‌دهیم، و هرکس که (بهرهٔ) کشت را برای دنیا بخواهد، مقداری از دنیا به او می‌دهیم و دیگر در آخرت کمترین نصیبی ندارند»

۲ - اراده و اقدامات مصممانه جوامع انسانی را در تحولات عظیم آنان چه بسوی انحطاط و تنزل و چه بسوی ترقی و تعالی، مؤثر قرار داده و فرموده است: «انّ اللّه لا یغیّر ما بقوم حتی یغیّروا ما بانفسهم - رعد / ۱۱» «یعنی همانا خدای متعال حال و وضع هیچ قوم و ملتی را (به سوی انحطاط یا بسوی تعالی) تغییر نمی‌دهد، تا آنان حال و وضع خود را تغییر ندهند»

۳ - آن اراده و مشیئت مؤثر انسانها را یک امر قطعی و مقتضای قضا و مشیئت ازلی بشمار آورده و تصریح نموده به اینکه «مشیئت ازلی باری تعالی بر این قرار گرفته که انسانها دارای چنان مشیئت و ارادهٔ موثری باشند و فرموده «و ما تشاؤن الا ان یشاءاللّه ربّ‌العالمین - تکویر / ۲۹» شما دارای اراده و مشیئت نمی‌شوید مگر اینکه آن اراده و مشیئت شما مورد مشیئت خدای پروردگار جهانها و جهانیان واقع شود»

۴ - اعمالی را که همراه قصد و اراده و تصمیم تحقق می‌یابند از حیث فرجام و استحقاق کیفرها، جدا از اعمالی شمرده است که از روی اراده و تصمیم‌گیری تحقق نمی‌یابند و می‌فرماید: «لایؤا خذکم اللّه باللغو فی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما کسبت

قلوبکم - بقره / ۲۲۵» «یعنی خدا شما را بخاطر سوگندهای بی قصد و بی هدف که (از روی عادت نه از روی قصد و هدف) یاد می‌کنید، مؤاخذه نخواهد کرد (و کفاره و عقاب بر آن مترتب نمی‌شود) و اما شما را در برابر آنچه دلهایتان کسب کرده است (و از روی اراده و تصمیم بوده است) مؤاخذه می‌کند (و کفاره و عقاب بر آن مترتب است» و همچنین می‌فرماید: «و لیس علیکم جناحٌ فیما اخطأتم به و لکن ما تعمّدت قلوبکم - احزاب / ۵» «و گناهی بر شما نیست در برابر امری که با حالت اشتباه به آن اقدام نمودید (مثلاً بر اثر عادت یا سبق لسان به لغزش افتادید و به خطا رفتید) ولی در برابر آنچه تعمداً و همراه قصد و تصمیم بر زبان می‌رانید مستحق کیفر خواهید بود»

حل علمی تضاد مشیئت مطلق با مشیئت انسانها

برخی از ساده‌اندیشان گفته‌اند، آن آیه‌هایی که بر تأثیر اراده و مشیئت انسان در اعمال و احوالش دلالت دارند با آیه‌هایی که بطور مطلق تحقق تمام موجودات و اعمال و حالتها را به مشیئت باری تعالی نسبت می‌دهند مانند آیهٔ «یضلّ اللّه من یشاء و یهدی من یشاء - مدثر / ۳۱» «یعنی خدا هر کسی را بخواهد گمراهش می‌سازد و هرکس را بخواهد هدایتش می‌دهد» تعارض و تناقض دارند، و پاسخ دفع این توهم این است که اولاً: امکان ندارد برخی از آیه‌های قرآن با برخی از آنها تعارض یا تضاد و تناقض داشته باشد زیرا اگر چنین چیزی امکان می‌داشت ادیبان عرب و مخصوصاً قریش در اوج اعتلای سطح آگاهی از خواص کلام بلیغ و درک محسنات و معایب کلام‌ها و در اوج شدت خصومت و عداوت با پیامبر و با اسلام و مسلمین از آن تعارض و تضاد و تناقض‌ها - که بزرگترین عیب و نقص کلام

بشمار آمده‌اند بحثی می‌کردند، در صورتیکه در بارهٔ آیه‌های قرآن جز تعریف صریح و تمجید ضمنی و اعتراف به عجز خود و اعجاز آیه‌های قرآن چیزی نگفته‌اند.

ثانیاً دانشمندان مبرّز اسلامی برای درک درست معانی آیه‌ها و استنباط‌های علمی از مفاهیم آنها علمی را وضع کرده‌اند بنام «علم اصول فقه» و مطابق یکی از اصل‌ها و قاعده‌های آن علم، هرگاه در آیه‌های قرآن امری در چندین محل به قیدی یا به قیدهای مقید شده بود، اگر در جایی بطور اطلاق ذکر گردید در معنی کردن آن مطلق باید آن قید، یا قیدها را منظور نمود اول: در آیهٔ فوق و مانند آن که «یضلّ من یشاء» برای گمراه کردن مردم بطور اطلاق ذکر گردیده به قرینه آیه‌های «و یضلّ اللّه الظالمین - بقره / ۳۷» و «یضل الله من هو مسرف مرتاب - غافر / ۳۴» و «یضل الله الکافرین - غافر» و «فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم - صف / ۵» و «کذلک یطبع الله علی کل قلب متکّبر جبار - غافر / ۳۵» مشیئت خدا وقتی به اضلال و گمراه کردن بندگان تعلق می‌گیردکه ستمگر و اهل اسراف و تشکیک عقاید و کفر پیشه باشند یعنی قبلاً خودشان با قصد و اراده خویش اسباب آن اضلال را آماده کرده باشند و مشیئت خدا وقتی به لغزانیدن دل آنان تعلق می‌گیرد که آنان با قصد و اراده دلهایشان لغزش پیدا کرده و سبب گردیده که خدا دلهای آنان را بلغزاند، و مشیئت باری تعالی وقتی به مهر کردن و اصلاح ناپذیری آنان تعلق می‌گیرد که آن قلبها با قصد و اراده خودشان انباشته از خودپرستی و تکبر و جبروت شده باشند.

دوم در آیهٔ فوق که «یهدی من یشاء» بطور اطلاق مشیئت خدا برای هدایت مردم ذکر گردیده، به قرینهٔ آیه‌های: «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا - عنکبوت / ۶۹» «یعنی کسانی که در راه کسب رضائیت ما با هم در تلاش و کوشش هستند، آنان

را به راه‌های (منتهی به رضائیت) خویش هدایت می‌نمائیم» «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات یهدیهم ربهم بایمانهم - یونس / ۹» «یعنی بی گمان کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند، پروردگارشان آنان را به سبب ایمانی که دارند هدایت می‌دهد» و آیهٔ «ان الله لهادالذین آمنوا الی صراط مستقیم.- حج / ۵۴» «یعنی بی گمان خدا مؤمنان را به راه راست هدایت می‌دهد» وقتی مشیئت خدا به هدایت مردم تعلق می‌گیرد که در راه کسب رضائیت خدا با هم در تلاش و کوشش باشند و دارای ایمان و عمل شایسته باشند، یعنی قبلاً خودشان با قصد و اراده خویش اسباب آن هدایت را آماده کرده باشند.

ثالثاً تعلق دو مشیئت به امری «یکی مشیئت کلی و عام باری تعالی و دیگری مشیئت بشری» مستلزم هیچ تضاد و تناقضی نخواهد بود.

مشیئت بشر در طول مشیئت باری تعالی نه در عرض آن است

مشیئت انسانها که بعنوان جزئی از اجزاء علت اعمال و احوال آنان مورد بحث است، در طول مشیئت کلی و عام باری تعالی واقع است نه در عرض آن، یعنی فرض قضیه این نیست که خدا دارای مشیئتی باشد که هرکاری را بخواهد انجام دهد و انسانها نیز درکنار مشیئت خدا مشیئتی داشته باشند که کارهایی را که بخواهند انجام دهند بلکه فرض قضیه این است که خدا دارای مشیئت عامی است که هر کاری را بخواهد تحقق می‌یابد و از جمله خواسته و مشیئتش به این امر تعلق گرفته که انسان در جهت تحقق اعمال و حالاتش دارای مشیئت باشد و آنچه را خواست انجام دهد و بدیهی است هر کاری انجام داد - چه واجبات و چه محرمات بدون واسطه از مشیئت وی و با واسطه از مشیئت خدا سر بر آورده است

پس اعمال و حالات انسانها در عین اینکه به خواست آنها و تحت تأثیر اراده آنها تحقق می‌یابند، عموماً در مشیئت کلی باری تعالی واقع و مشمول اراده عام خدا می‌باشند، و برای تصویر موقعیت «طولی» و «عرضی» علل و اشیاء نسبت به یکدیگر می‌گوئیم:

۱ - فرق است در بین این دو موقعیت: اول اینکه بگوئیم (ا) علت (ب) و (ب) علت (ج) که (ب) در طول (ا) و به سبب (ا) علت است برای (ج) و چنین وضعی نه تنها ممکن بلکه موجود و محقق است و به سلسلهٔ علل و معلومات موسوم که طبق برهانهای یقین بخشی در نهایت به علتی منتهی می‌شود که معلول هیچ علتی نیست و واجب الوجود است و تصویر آن موقعیت در یک مثال: «مشیئت باری تعالی تعلق گرفته به اینکه استاد کار کارهای الکتریکی دارای مشیئتی باشد و بر حسب آن مشیئت با انگشتش بر کلید برق فشار وارد کند و جرقهٔ برق ظاهر شود و ماده‌ای که استاد کار سوختن آنرا اراده کرده، سوخته شود»

دوم اینکه بگوئیم (أ) علت (ج) و (ب) علت (ج) که (ب) در عرض (أ) علت (ج) شده است و در صورتیکه علت تام و مستقل منظور شود چنین وضعی توارد علتین است بر یک معلول و محال است.

۲ - فرق است در بین دو دایرهٔ متداخل و متوازی نسبت به مرکزشان و دو دایرهٔ خارج از یکدیگر و دارای مرکز جدا از دیگری، که در وضع اول احاطه هر دو دایره بر نقطه مرکزی نه تنها ممکن بلکه محقق است زیرا محیط بر محیط چیزی محیط است بر آن چیز و محال است یکی از آنها بر مرکز محیط نباشد (هر چند نوع احاطهٔ آن‌ها بر مرکز متفاوت است) و در وضع دوم احاطه بر یک مرکز واحد محال و ممتنع

است زیرا دایره‌ها خارج از همدیگر و محال است مرکز مشترک برای آنها تحقق یابد، بنابراین اعمال و حالات انسانها با مشیئت آنها تحقق می‌یابد اما مشیئت آنها با مشیئت خدا تحقق می‌یابد که این آیه «و ما تشاؤن الا ان یشاءللّه رب العالمین - تکویر /۲۹» این مطلب را بیان می‌فرماید

شانس آوردن و بدشانسی مورد تأیید دین و دانش نیستند

و با تحقیق و تبیین «مثلث مقدرات» بخوبی معلوم شد که بعلت پنهان ماندن علت مواهب و مصایب، بشر نسبت به وجود آنها فاقد اختیار است و در ایجاد آنها تأثیری ندارد و اینکه تودهٔ ناآگاه مردم، علت اولی را «شانس» و علت دومی را «بد شانسی» معرفی می‌کنند، و برای آوردن شانس و دوری از بدشانسی پناه به افسانه‌های باور نکردنی می‌برند، و از عطسهٔ فرد و عدد سیزده و صدای جغد و پرش پلک چشمها وحشت زده می‌شوند، و برای بیدار کردن شانس‌های خفته دست به دامن رمّال و فالگیر و نویسنده دعاهای چربی و شیرینی می‌گردند و بیهوده بسته بسته پولهای خود را به جیب افراد فریب کار و عوام فریب می‌ریزند، جز نشان دادن ضعف فکری و حالت سرخوردگی و خرافه گرایی و بی توجهی نسبت به پیامهای دین و دانش چیز دیگری نیست.

راز اعلان مصایب و مواهب بعنوان مطالب مجهول العلّه

و حکمت اینکه باری تعالی اعلان فرموده که «مصایب و مواهب» آن دسته‌ای از مقتضیات قضای ازلی هستند که علت آنها از نظر بشر مخفی و از دسترس آنها خارج است. این است که اولاً دلهای زخمی و آزرده مصیبت زدگان را از این راه تسلی بخشد که این حادثه علاوه بر اینکه مربوط به امروز و این زمان نیست و مقتضای

قضای ازلی است، جزو آن دسته از مقدرات است که چون علت آن از نظر بشر مخفی است تغییر آن نیز از دایرهٔ قدرت بشر خارج است، و این دو وضع یکی قدیمی شدن حادثه و دیگری ممکن نبودن جلوگیری از آن، در پایین آوردن شدت تأثیر آن بسیار مؤثر است به همین جهت قرآن کریم بعد از اعلان اینکه «مصایب» مقتضای قضای ازلی هستند و علت آنها از نظر بشر مخفی است می‌فرماید: «لکیلا تاسوا علی مافاتکم - حدید / ۲۳»

(یعنی شما را بر این مطلب آگاه کردیم) تا بخاطر چیزیکه از دست داده‌اید غمگین نشوید»

ثانیاً توهّم افراد بزدل و ترسو را مردود می‌شمارد، آن ترسوهایکه از راه واهمه گرایی، آن دسته از حوادثی را، که جز خدا کسی علت آنها را نمی‌داند، معلول علتهای موهوم و خیالی بشمار می‌آورند، مثلاً اعزام به جبههٔ دفاع از دین را علت تحقق مرگ و پرداخت زکات اسلامی را استقبال از فقر و روزه بودن را پیشوازی از بیماری، و حق جویی و راستگویی را استقبال از خطر مرگ و مصایب دیگر می‌دانند، و قرآن کریم با اعلان اینکه «مصائب» و بویژه مصیبت مرگ علتش را فقط خدا تعیین می‌کند و فقط خدا می‌داند، و فرمود: «یا ایها‌الذین آمنوا لا تکونوا کالذین کفروا، و قالوا لا خوانهم اذا ضربوا فی الارض اوکانوا غزًّی لو کانوا عند ناما ماتوا، و ما قتلوا، لیجعل الله ذلک حسرة فی قلوبهم والله یحیی و یمیت والله بما تعملون بصیر - آل عمران / ۱۵۶» (یعنی) ای کسانیکه ایمان آورده‌اید، شما همچون کفرپیشه‌ها نباشید، که چون برادرانشان به مسافرتی برای تجارت و انجام دادن کارهایی می‌رفتند و می‌مردند یا (در سرحدات کشور خویش یا هر جایی) به جنگ

می‌پرداختند. (و کشته می‌شدند) می‌گفتند: اگر نزد ما باقی می‌ماندند: نمی‌مردند و کشته نمی‌شدند (شما ای مؤمنان چنین سخنانی نگوئید) تا خداوند این (گفتار و گمان) را حسرتی بر دل آنان قرار دهد و خداست که زنده می‌کند و می‌میراند و زندگی و مرگ علتشان را تنها خدا تعیین می‌کند و تنها خدا به آن علتها آگاه است و فقط مشیئت و قدرت خدا در امر زندگی و مرگ مؤثر است و خدا آنچه را عمل می‌کنید می‌بیند)

و از طرف دیگر مرگ در راه آرمانهای خداپرستی، به حقیقت حیاة و رهایی از مرگ واقعی است و قرآن می‌فرماید: «**ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون - بقره / ۱۵۴**» و «**ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون - آل عمران / ۱۶۹**» و همچنین سند قطعی دارا بودن بهشت است، سندی که باری تعالی عبارت آن را تقریر فرموده و در کتابش نیز یادآور گردیده و فرموده است: «**ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم‌الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون - ۱۱۱ / توبه**» «(یعنی) بیگمان خدا (کالای) جان و مال مؤمنان را به (بهای) بهشت خریداری کرده است (که آنان) در راه خدا بجنگند و بکشند و کشته شوند» بنابراین آنچه برای کفرپیشه‌ها مصایب حسرت آور است برای مسلمانان و مؤمنان مواهب لذت بخش و مسرت‌انگیز است و راز و حکمت اعلان مجهول العله بودن «مواهب» و اینکه مواهب دسته‌ای از مقتضای قضای ازلی هستند که علت آنها از دسترس بشر خارج است، این است که دارندگان موهبت‌ها چون از علت آنها ناآگاه بوده و در ایجاد آنها نقشی نداشته‌اند حق ندارند به خود بنازند و به شیوه‌هایی از فخر فروشی و خودبزرگ بینی و مردم کم بینی، مسرّت

خود را ابراز نمایند به همین جهت قرآن کریم در آیه بیست و سوم سورهٔ حدید همانگونه که در بیان حکمت اعلان مجهول العله نمودن «مصایب» می‌فرماید: «لکیلا تاسوا علی ما فاتکم» در بیان حکمت اعلان مجهول العله نمودن «مواهب» نیز می فرماید: «ولا تفرحوا بما اتیکم»

اعتقاد به قضای ازلی نقطه انفجار نور ایمان گردید

قرآن کریم از آن دو راه (یکی اعلان مجهول العله نمودن (مصایب و مواهب) و صیانت از احساس ضعفهای توهمّی و قدرتهای کاذب خودبزرگ بینی جامعه‌ای آنچنان زنده و پویا و پرتحرک و پرقدرتی را پرورده کرد، که در مدت کمتر از نیم قرن، امپراتوری‌های شرق و غرب جهان را به زانو درآورده و قاره‌های آسیا و افریقا و اروپا را زیر پرتو و تشعشع انوار آیه‌های قرآن قرار دادند و طولی نکشید که تمام جهان را زیر و رو نموده و سیاست و اقتصاد و فرهنگ جوامع بشری را از حالت وارونه شدن بحالت طبیعی و اصلی درآوردند.

و اما گوشه سوم (مثلث مقدرات) یعنی «مکاسب» اعمال و حالات انسان از آنجایی که آفریدگار علتهای آنها را از نظر انسان مخفی نکرده و انسان‌ها به ایجاد علل آنها آشنایی دارند، پس انسانها اختیار دارند که با ایجاد آن علتها معلول آنها را، و با خودداری از آن علتها ضد معلول آن علتها را به تحقق برسانند، مثلاً بشر اختیار دارد غذا را میل کند و آب را بیاشامد و سیری و سیرآیی را به تحقق برساند و اختیار دارد غذا را میل نکند و آب را نیاشامد و تشنگی و گرسنگی را به تحقق برساند و همچنین اختیار دارد دارو را میل کند و دستور پزشک را رعایت نماید و سلامتی را به تحقق برساند و اختیار دارد از میل کردن دارو و دستور پزشک سرباز

زند و بیماری را به تحقق برساند و چون برابر تحقیق و تعریف قبلی از قضا و قدر، «قدر وجود عینی قضای ازلی می‌باشد» دو نتیجه زیر امری محقق و تردیدناپذیر است اولاً: تحقیق اینکه «قدر» سه بخش است «مواهیب و مصایب و اعمال بشر» و دو بخش اولی غیر اختیاری و بخش دوم «اعمال و حالات بشر» اختیاری است همین تحقیق ثابت می‌نماید که قضای ازلی نیز همان اقسام و همان بخش‌های غیر اختیاری و اخیاری دارد زیرا «قدر وجود عینی قضای ازلی است. ثانیاً: چون ثابت کردیم که هر چه به تحقق رسید «قدر» است پس انسان نسبت به اعمال و حالات خویش می‌تواند از قدری به قدر دیگر خدا منتقل شود و چون قدر وجود عینی قضای ازلی است، پس انسان نسبت به اعمال و حالات خویش می‌تواند از یک قدر به قدر دیگر خدا و از یک قضا به قضای دیگر خدا منتقل شود.

انتقال بشر از قدری به قدر دیگر خدا مورد تأیید دین و دانش است

انتقال بشراز قدری به قدر دیگر خدا هم مورد تأیید دین است. و هم مورد تأیید دانش است و برای اثبات اینکه این مطلب مورد تأیید دین اسلام است، نظر دو صحابی بسیار بزرگ و متخصص در تفسیر قرآن و تبیین اصطلاحات دین اسلام را، در بارهٔ تصریح به آن مطلب از مراجع معتبر نقل می‌نمائیم،

۱ - در تاریخ کامل ابن اثیر جلد دوم صفحه‌های ۵۵۹ و ۵۶۰ نوشته شده است: «سال هجدهم هجری عمر فاروق (رض) در مقام خلافت، همراه جمعی از مهاجرین و انصار جهت سرکشی سپاه اسلام و بازدید برخی مناطق بسوی شام رهسپار گردید، و نزدیک به سرحدّات شام در محل «سرغ» فرماندهان سپاه شام همراه فرمانده کل سپاه «ابو عبیدهٔ جرّاح» او را ملاقات کرده، و حادثهٔ بروز بیماری

وبا و شدت فراگیری آنرا در شهرهای شام به او خبر دادند، فاروق صحابی‌های مهاجر قبل از فتح مکه و صحابی‌های انصار را به تشکیل جلسه‌ای دعوت کرد که با مشورت با یکدیگر، عزیمت فاروق را به شام یا برگشتن او را به مدینه تصویب کنند، ولی این جلسه به اختلاف انجامید و برخی می‌گفتند فاروق که به خاطر خدا رهسپار شام شده هیچ حادثه‌ای نباید او را به عقب برگرداند و بعضی می‌گفتند: این حادثه بلا و فنای محققی است و به هیچ وجه مصلحت نمی‌بینیم امیرالمؤمنین در چنین شرایطی عازم شهرهای شام گردد، فاروق به آنان گفت: شما که نتوانستید بر یک امر اتفاق نظر داشته باشید جلسه را منحل کنید، آنگاه به اصحاب مهاجرین سال فتح مکه از قریش دستور داد که برای تعیین تکلیف او جلسه‌ای تشکیل دهند، که اعضای آن جلسه بعد از مدتی شور و بحث و استدلال به اتفاق آراء انصراف او را از آن مسافرت و برگشتن او را به مدینه تصویب نمودند، و هنگامیکه فاروق طبق مصوبهٔ شورای اصحاب مهاجرین، برگشتن خود را به مدینه اعلان نمود، ابو عبیدهٔ جراح خطاب به او گفت: «**افراراً من قدرالله**» آیا تو از قدر خدا می‌گریزی؟ فاروق در جواب گفت: «**نعم من قدرالله الی قدرالله**» آری از یک قدر خدا به یک قدر دیگر خدا می‌گریزم، آنگاه برای تصویر و توضیح هر چه بیشتر مطلب مثال زیر را آورد و خطاب به ابو عبیده گفت: «تو به من بگو، اگر یک گله شتر میداشتی و در دره‌ای می‌بودی که در یکطرف آن تپه‌ای وجود داشت سرسبز و خرم و پراز علوفه و در طرف دیگر آن تپه‌ای وجود داشت خشک و کم گیاه و کم علوفه، حال شما چه شترهایت را در تپه اول می‌چرانیدی و آنهارا فربه و چاق می‌کردی و چه شترهایت را در تپه دوم می‌چرانیدی و آنها را لاغر و کم نیرو می‌کردی، آیا در هر دو صورت

مشمول قدر خدا نمی‌بودی؟

عبدالرحمن بن عوف (که گویا بعد از پایان جلسه دوم حضور پیدا کرده) در جهت تأیید نتیجه جلسهٔ اصحاب مهاجرین گفت: «پیامبر(ص) فرموده: «اگر شنیدی وبا در شهری بروزکرده، رهسپار آن شهر نشوید و اگر شما در شهری بودید که وبا در آن بروزکرده بود، از آن شهر خارج نشوید، و فاروق همراه جمعی از اصحاب مهاجر و انصارکه با او بودند به مدینه برگشت.

۲ - در توحید صدوق، فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن صفحه‌های ۲۱۸ و ۲۱۷ به نقل کتاب جزمیّت فلسفه حزبی - ابوذر ورداسبی صفحه‌های ۲۳۳ و ۲۳۴ آمده است که:

«روزی علی مرتضی(ع) درکنار دیوار سست ایستاده بود که بیم فرو ریختن آن می‌رفت با مشاهدهٔ آثار سستی و فروریختگی آن دیوار، از پناه آن دور شد برخی به او عرض کردند یا علی از قضای خدا فرار می‌کنی؟ علی مرتضی(ع) در جواب گفت: «از یک قضای خدا به قضای دیگر خدا فرار می‌کنم» به این معنی که اگر در اینجا بایستم بر طبق قضا و ارادهٔ خدا چون دیوار سست و مخروب است محکوم به فرور ریختن است و من هم که در آنجا ایستاده‌ام، اگر فرار نکنم محکوم به نابودی می‌شوم، و اگر از اینجا دور شوم یعنی از قوهٔ تشخیص و عمل خویش استفاده کنم از یک قضای دیگر خدا تبعیت کرده‌ام و چون از خطر دور شدم زنده می‌مانم و اینهم ارادهٔ خداست که زنده بمانم.

و برای اثبات اینکه مطلب فوق مورد تأیید علم و دانش نیز می‌باشد مطلبی را از تفسیر فی ظلال القرآن ترجمه دوست فاضل «دکتر خرمّدل» نقل می‌کنیم:

«در اصول اساسی مکانیک کوانتوم (Quantum Mechanic) اصلی هست بنام «اصل عدم قطعیت» هایزنبرگ (Hizenberg) که آقای «جیمس جینز James Jeans) انگلیسی تبار و استاد علوم طبیعی و ریاضی در بارهٔ آن می‌گوید: «علم قدیم با اطمینان کامل مقرر می‌داشت که طبیعت نمی‌تواند بیش از یکراه طی کند، این راه نیز قبلاً آماده و تعیین گردیده است، و از آغاز زمان تا پایان زمان طبیعت باید، این راه را با تسلسل مستمر میان علت و معلول بپیماید، هیچ گزیری و گریزی از این نیست که باید به دنبال حالت (الف) حالت (ب) بوجود آید، اما دانش نوین آنچه را تاکنون توانسته است بگوید این است که احتمال دارد به دنبال حالت «الف» حالت «ب» یا «ج» یا «د» و سایر حالتهای دیگری که بیرون از شمار است، بیاید، بلی دانش نوین می‌تواند بگوید: رخ دادن حالت «ب» احتمال بیشتری از رخ دادن حالت «ج» و حالت «ج» احتمال وقوع بیشتری از حالت «د» و... دارد حتی می‌تواند درجه احتمال هر حالتی از حالتهای «ب»، «ج»، «د» را نسبت به یکدیگر مقرر نماید، ولی نمی‌تواند از روی یقین پیش بینی کند که کدام یک از حالات به دنبال دیگری می‌آید، چون دانش نوین تنها از احتمالات صحبت می‌کند اما چیزی که قطعاً باید روی دهد به قضا و قدر واگذار است، حقیقت این قضا و قدر هر چه باشد.

آقای جیمس جیننز تشعشعات اتمی رادیوم و تبدیل آنها به قلع و هلیوم را بعنوان مثالی در این راستا ذکر می‌کند، چنین فعل و انفعالاتی کامل تابع قضا و قدر پنهانی و غیب نهانی است که دانش انسان در برابرش در می‌ماند و سرگردان می‌ایستد و راز مهر شدهٔ آن را نمی‌گشاید.

البته «قضا و قدر»ی که در عبارتهای این دانشمند و برخی دیگر از دانشمندان

ذکر گردیده از یکطرف عام می‌باشد و تنها وقایع و حوادثی را در بر نمی‌گیرد که مربوط به انسان باشد بلکه بمعنی «سنت الله» و مجموع فرمول‌های آفرینش قواعد تحول می‌باشد، که در رابطه با اکثر فعل و انفعالات کاملاً پنهانی و غیب نهانی هستند، و از طرف دیگر خاص است و عام نیست و افعال و حالات انسان را در بر نمی‌گیرد زیرا غالب افعال و حالات انسان در عین اینکه «قضا و قدر» بشمار می‌آیند (قضا تصاویر ازلی آنها و قدر وجودها عینی و تحقق یافته آنها شمرده می‌شوند) چیز پنهانی و غیب نهانی نیستند ، نماز خواندن و روزه گرفتن و راست گفتن و دروغ نگفتن که افعال و حالات انسان هستند هیچکدام چیزی پنهانی و غیب نهانی نیستند.

قبلاً بیان گردید، پدیده‌های مربوط به انسان، هر کدام معلول علتی هستند، اما باری تعالی علت دو بخش از آن پدیده‌ها را از نظر انسانها مخفی نموده یکی بخش مواهب مانند زیبایی و خوش آوازی و فراست و ثروتهای ارثی و درک ویژگیهای اشیاء و موفقیت‌های استثنائی، و دیگری بخش مصایب مانند زشت رویی و اندامهای ناسالم مادرزادی و تصادفات و اتفاقات خطرناک و زیان آور و مرگ و بیماریهای مجهول‌العله و چاره‌ناپذیر، و در مقابل این دو بخش باری تعالی علل تحقق برخی از پدیده‌ها را از نظر انسانها معلوم کرده است مانند افعال و اعمال شخصی انسانها و حالات معلوم‌العله آنها و تحولات معلوم‌العله‌ای که بوسیله انسانها تحقق می‌یابند و هر چه علم و صنعت پیشرفت بیشتری داشته باشد دایرهٔ آگاهی از علتها و تحقق پدیده‌ها وسیعتر خواهد بود.

پیروان مکتب واقع بین و حق گوی قرآن در صدر اسلام و قرنهای اولیه، هر دوی

آن جریانهای مجهول‌العله و معلوم‌العله را جدا از یکدیگر می‌دیدند، و در مقابل هر یکی از آن جریانها واکنشی جداگانه‌ای نشان می‌دادند:

اول در مقابل جریانهای مجهول‌العله «مواهب یا مصایب» به ضعف بی نهایت خویش در برابر علم و قدرت بی نهایت آفریدگار دستگاه عظیم و پرشکوه و اسرارآمیز جهان هستی، اعتراف می‌نمودند، و بر اثر ایمان به این آیه‌ها: «ولا یحیطون بشیءٍ من علمه الا بما شاء وسع کرسیّه السموات والارض - بقره / ۲۵۵» به چیزی از علم خدا دسترسی پیدا نمی‌کنند جز آنچه (خدا خود) خواسته است، فرمانروایی و حاکمیّت او تمام آسمانها و زمین را در برگرفته است» و «وما اوتیتم من‌العلم الا قلیلاً - اسراء / ۸۵» (و جز دانش کمی به شما داده نشده است) آثار غرورهای کاذب و توهم همه چیز فهمی را از خود زدوده، و با مشاهده هر حادثه‌ای از حادثه‌ها و پدیده‌های مجهول‌العله در حاشیه آن جهان مملو از نظم و هماهنگی ایمان آنان به خدای متعال و علم و قدرت بی نهایت او افزونتر می‌گردید و آماده می‌شدند که با رضا و رغبت خود جان و مال خود را به خدا بدهند (و در مسیر فرمانهای خدا بکار بیندازند) تا خدا بهشت را به آنها بدهد: «ان اللّه اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بانّ لهم الجنّه - توبه / ۱۱۱»

دوم در مقابل جریانهای معلوم‌العلّه، هم خود را و هم دیگران را مسئول و مکلّف به پویایی و جویایی و تشکر از باری تعالی دانسته که انسانها را از علل آن جریانها آگاه فرموده است، و از راه پویایی و جویایی و دسترسی به علل جریانهای تعالی بخش تا توانستند در مسیر رشد و ترقیات مادی و معنوی پیش رفتند و هر نیرویی را در جهت پیشرفت کار خویش بکار می‌انداختند، بدون احساس غرور و بروز

بیماری تکبّر این آیه را می‌خواندند: «سبحان الذّی سخّر لنا هذا و ما کنا له مقرنین - زخرف / ۳۱» پاک و منزه خدایی است که او این را به زیر فرمان ما در آورد وگرنه ما بر (تسخیر) آن توانا نبودیم. و به پیشرفت خویش در راه تسخیر نیروها و کشف خواص اشیاء و بکار انداختن آنها در جهت نیل به ترقیات بیشتر مادی و معنوی ادامه می‌دادند تا بعد از مدتی - نه چندان دور - توانستند در صحنهٔ جنگهای رهایی بخش امپراتوریهای ایران و روم و چین را متلاشی کنند و تمام مستکبران و دم و دنباله‌های آنها را در قاره‌های عظیم جهان درو کنند و آزادی و عدالت اجتماعی و اعتقاد و اخلاق و معنویت را بر تمام قاره‌ها حکمفرما نمایند، و در صحنه‌های فرهنگی و پیشرفت طب و فلسفه و نجوم و جامعه‌شناسی چهره‌های درخشان امثال کندی ذکریای رازی وابوعلی سینا و فارابی و ابوریحان بیرونی و ابن رشد و غزالی و ابن‌خلدون و صدها فیلسوف و طبیب و ریاضی‌دان و جامعه‌شناس را به جوامع بشری معرفی کردند. همین نهضتها و پیشرفتهای علمی و صنعتی موجب گردید که

پیشرفت سریع علمی و نظامی مسلمانان به هنگام فهم معنی واقعی (قضا و قدر)

در «قرون وسطی» در حالیکه اروپائیان در جهالت و نادانی و بیماریها دست و پا می‌زدند، و در شهر پاریس فرانسه وجود مردابها و اصطبل در وسط شهر، آن شهر را به مرکز بروز انواع بیماریها بویژه بیماری مالاریا تبدیل نموده بود، که برای معالجهٔ آنها جز پناه بردن به کلیساها و ادعیهٔ کشیش‌ها و خرافه‌گری‌ها راه دیگری را نمی‌دانستند، آری در آن دوران تاریکی و عقب ماندگی اروپائیان در شهرهای اسلامی مخصوصاً در بغداد بیمارستانهای ثابت و سیّار با تمام تجهیزات و وسایل و امکانات و داروخانه‌های مجهز به معالجهٔ

بیماران می‌پرداختند تا آنجا که ذکریای رازی سنگ کلیه و داروی شکستن و اخراج آنرا کشف کرده بود و کتاب مهم طبی «قانون» که بعدها اروپائیان آنرا «انجیل طبی» نامیدند در بیان علل انواع بیماریها و دوای آنها منتشر گشته بود.

آثار تغییر درک مسلمانان از معنی واقعی «قضا و قدر» اسلامی

و در قرن سیزده و چهارده میلادی، شعاعی از همان خورشید مشعشع علوم ومعارف اسلامی از طریق اندلس «اسپانیا» بر شهرهای اروپا تابید و مردمان آن شهرها را بیدارکرد و آنان را به «رنسانس» و تجدید حیات علمی و پیشرفت در صنایع و نیل به اختراعات محیّرالعقول موفق نمود، امّا اوج ترقیات صنعتی اروپائیان مصادف گردید به آغاز تنزل و انحطاط جوامع اسلامی بعلّت تغییر درک آنها از معنی واقعی قضا و قدر اسلامی، بگونه‌ای که از مثلث «قضا و قدر» که شامل سه بخش «مصایب و مواهب و افعال و حالات انسانی است» تنها به بخش اول و دوم که مجهول‌العله هستند، اعتقاد داشته، و افعال و حالات انسان که معلوم‌العله است از دایرهٔ «قضا و قدر» خارج یا آنها را نیز مانند بخش اول و دوم مجهول‌العله شمرده‌اند و همه حوادث و پدیده‌ها و حالت‌ها را از مقدرات مجهول‌العله و تغییرناپذیر دانسته و برای پیدا کردن علل و اسباب پدیده‌ها و ویژگیها و خواص اشیاء از تلاش وکوشش باز ایستاده و از قافله پیشرفت علوم و صنایع -که روزگاری پیشرو آن قافله بوده‌اند - عقب افتاده‌اند.

اروپائیان که زیر شعاع آفتاب مشعشع علوم و معارف اسلامی بیدار گشته و از راه «رنسانس» و پیشرفت در علوم و صنایع جای مسلمانان قرون وسطی راگرفتند، آنان

نیز از معنی واقعی «قضا و قدر» درک درستی نداشته‌اند و از بخشهای سه گانه مثلث تقدیر فقط بخش معلوم‌العله‌ها را منظور و بخش‌های دوم و اول را نادیده گرفته‌اند، به همین جهت در عین اینکه از حیث اعتقاد و اخلاق و معنویت و خداپرستی بسیار عقب مانده‌اند، از حیث پیشرفت علوم و صنایع و اختراعات محیرالعقول بجایی رسیده‌اند که برخی از دانشمندان آنها به شدت مغرور و بحدی علم زده شده‌اند، که جهان هستی را با آنهمه راز و اسرار و شکوه و عظمت در قبضه خود دانسته و پنداشته‌اند که بشر از راه علم از تمام رازهای نهانی جهان پرده برداشته و در پشت پردهٔ غیب چیزی نمانده که آنان از آن چیز آگاه نباشند و جز عملکرد انسان و حالات او هیچ قضا و قدری نیست و جز انسان هیچ آفریدگار دیگری وجود ندارد، از جمله مارکس از کسانی بود، که همه قضایا را بصورت «حتمیات» و جبریات می‌دید و پیش بینی می‌کرد که کمونیسم حتماً در انگلستان پدیدار و فرمانروا می‌گردد چرا که انگلستان به اوج پیشرفت صنعتی رسیده است و در سایه همین پیشرفت صنعتی، اوج پیشرفت سرمایه داری در یک طرف و فقر شدید کارگران در دیگر سو روی نموده است.

علم زدگی و غرور کاذب دانشمندان مادّی

اما مشاهده می‌شود که کمونیسم تنها در میان ملتهایی برخاسته و رواج یافته است که از لحاظ صنعت و تکنیک عقب مانده‌ترین ملتهایند، از قبیل روسیه، چین و غیره و هرگز کمونیسم در کشورهای پیشرفته صنعتی پابرجا نمی‌شود و رونق و رواج پیدا نمی‌کند لنین و پس از او استالین پیش بینی کرده بودند که شروع جنگ میان جهان سرمایه داری و جهان کمونیستی حتمی و قطعی است، سپس جانشین آنها «خروشچف» پرچم همزیستی مسالمت‌آمیز را بر دوش کشید. سپس گورباچف

رهبر پیشین شوروی با عنوان کردن گلاسنوست (فضای باز سیاسی) و پروستریکا (بازسازی) و دموکراتیزاتسیا (استقرار دموکراسی) زمینهٔ دگرگونی و فروپاشی دنیای کمونیست را فراهم کرد و موجب انفجار عقده‌های هفتاد ساله گردید.

علم زدگی و غرور کاذب پیشرفت علوم مادی همچنین موجب گردید که «ماکیاول» و پیروانش فضایل اخلاقی را بکلی پشت سر بیندازند و با اعتقاد به اصل: «وصول به هدف هر وسیله‌ای را تجویز می‌کند!!» هر نوع دروغ و افترا و جرم و جنایتی را بخاطر رسیدن به هدف مجاز بدانند، و همچنین موجب گردید که دکتر کلودبرناد برای پیدا کردن خدایی که از نوع جسم و ماده باشد تمام تلاش خود را بکار اندازد و بروسه فریاد برآورد که تا زیر چاقوی جراحی روح را مشاهده نکنم به آن ایمان نمی‌آورم و همچنین موجب گردید که فروید و برتراندراسل در تضاد با اخلاق و فضایل اخلاقی مطالبی را بگویند که بازگو کردن آنها نیز جسارت بشمار می‌آید. خلاصهٔ توضیحات گذشته این است که «قضای ازلی» به این دلیل سبب جبر و سلب اختیار از انسان نمی‌شود، چون طبق تعریفها «قضا و قدر» بر یکدیگر منطبق، و «قضا» تصاویر اصلی واقعیتهای عینی است که تدریجاً در جهان هستی بوجود می‌آیند، و آن واقعیتهای عینی را مطابق با همان تصاویر «قدر» می‌نامند و «قدر» مثلثی است سه ضلعی «ضلع مواهب و ضلع مصایب» که این دو قطعاً الزامی و اجباری می‌باشند، و (ضلع مکاسب اعمال و حالات انسان) که اگر اختیاری بودن این ضلع سوم اثبات گردد، اعمال و حالات انسان بر حسب قضای ازلی نیز اختیاری خواهند بود، حال برای اثبات اختیاری بودن ضلع سوم «قدر» لازم است آراء و عقاید مکاتب دینی و مکتبهای فلسفی را در باره معنی «جبر و اختیار» بررسی نمائیم.

دوم «جبر و اختیار»

سیری در تحوّل عقاید «جبر و اختیار»

قبل از فرو رفتن در عمق این مبحث مشکل و مهم لازم است مقدمةً بگوئیم که در زمان پیامبر(ص) و در عصر اصحاب، مسلمانان، از فطرت سالم و مشاهده آثار و علایم کارها و همچنین از راه درست فهمیدن معنی آیه‌ها، این واقعیت را بخوبی درک کرده بودند که هر انسان بالغ و عاقلی در انجام دادن و انجام ندادن برخی از کارها مختار است و در مقابل اقداماتش اگر کار نیکی انجام داده باشد، تحسین و پاداش و اگر کار بدی انجام داده باشد توبیخ و مجازات تحقق می‌یابد، و آن کارها عملکرد و کسب انسانها است نه مخلوق آنها و انسانها کاسب و عامل آنها هستند نه خالق آنها: **«ولتجزی کلُّ نفسٍ بما کسبت و هم لا یظلمون - جاثیه / ۲۲»** و **«و لهم اعمالٌ من دون ذلک هم لها عاملون - مومنون / ۶۳»** و **«و نعم اجرالعاملین - آل عمران / ۱۳۶»** و این اعتقاد و برداشت به سبب اینکه از قدیمی‌ترین عقاید مسلمانان اولیه بوده است بعد از پیدایش مکتبها آنرا اعتقاد «مکتب سلفیّه» نامیده‌اند و این اعتقاد تا اواخر قرن اول بدون هیچگونه معارضی در میان تمام مسلمانان رایج بوده است اما در اواخر قرن اول، ناگاه جمعی به پیروی از «معبد جهنی م-۸۰» و در مقابل مکتب سلفیه مکتبی را پیریزی کردند که انسانها را خالق افعال خویش شمرده و آنها را از مقام

مخلوقیت یکجا به مقام خالقیت ارتقاء دادند.

پیدایش مکتب «قدریه» ریشهٔ مکتب معتزله و پیدایش مکتب جبریه

پیمودن همین راه افراط گرایی را آزادی خواهی و خردگرائی و آزاد شمردن انسان دانستند، و بعلت اینکه «قدرت» انسانها را در ایجاد اعمال بصورت خلق و آفریدن مؤثر می‌دانستند، پیروان مکتب سلفیه آنان را «قدریه» می‌نامیدند و ضمناً آنان را مشمول توبیخ حدیثی می‌دانستند که «قدریه» را توبیخ نموده بود.

سی سال بعد جمعی به پیروی از «جعد بن درهم» (م-۱۲۴) در نقطه مقابل مکتب «قدریه» مکتب «جبریه» را پیریزی کردند، و انسانها را از مقام والای انسانیت، بمقام جمادات پایین آورده، و حرکات انسانها را مانند حرکات شاخ و برگ درختان اجباری و اضطراری معرفی نمودند و پیمودن همین راه تفریطی را توحید و خداشناسی راستین و تبعیت از حکم قضا و قدر خدا و ایمان به محیط بودن علم و ارادهٔ خدا و خلاقیت باری تعالی بشمار می‌آوردند و در همان سالها شاگرد جوان و بیست‌وپنج ساله شیخ حسن بصری رهبر مکتب سلفیه بنام «واصل بن عطا» که شدیداً متمایل به عقاید مکتب «قدریه» بود از حلقه درس استادش اعتزال و کناره گیری نمود، و بعد از اصلاح و مرمت ضعفهای مکتب قدریه و تجدید ساختار آن، مکتب «معتزله» را براساس مکتب قدریه بنا کرده و آنرا در مجامع و محافل اسلامی اعلان نمود.

پیروان مکتب «قدریه یا معتزلی‌ها» که انسان را خالق اعمال خویش می‌پنداشتند، و پیروان مکتب «جبریه» که انسان را مانند برگ درختان بی اراده و بی

اختیار می‌شمردند، هر دو مکتب در عین واقع ستیزی و افراط گرایی و تفریط گرایی، غیر خود را گمراه و اولی جامعهٔ بزرگ اسلامی را در احیای آزاد اندیشی و خردگرایی و دومی جامعه بزرگ اسلامی را در احیای توحید خالص و خداپرستی واقعی مدیون خویش می‌دانستند، و پیروان مکتب سلفیه در عین اینکه، در پرتو نور آیات و احادیث و فروغ فهم فطری راه وسط و مستقیم خود را می‌پیمودند، افراط گرایی و تفریط گرایی آن دو مکتب را شبیه حالتهای نوسان پاندولی می‌دیدند که فشار دست تجاوزکاران آنرا از نقطه وسط بطرفی پرت کرده، و در حال برگشت در نقطه وسط توقف نکرده بلکه به همان اندازه بطرف مقابل حرکت کرده است، و همانگونه که مطمئن بودند، وضع واقعی و طبیعی آن پاندول سکون در وسط است، و هر دو حرکت (از عمل و عکس العمل و از کنش و واکنش) کاملاً غیر طبیعی و مولود فشار یکدست تجاوزکار خارجی است، همچنین یقین داشتند که افراط گرایی قدریه و معتزله و تفریط گرایی جبریه، هر دو باورهای غیر واقعی و غیر طبیعی هستند و اعتقاد واقعی قطعاً حالت اعتدال و نقطه وسط بین آنها است اما بعلت اینکه اکثر آنان فقها و محدثین بودند، و به اسلحه‌های روز (منطق و کلام استدلالی) مسلح نبودند و از طرف دیگر بعد از وفات هارون‌الرشید خلیفه عباسی در سال ۱۹۳ حکومت وقت روی خوشی به پیروان مکتب سلفیه نشان نمی‌داد، زیرا دربار خلافت عباسی از زمان مأمون به بعد به لانه و آشیانه معتزلیها مبدّل گردید و پیروان مکتب سلفیه را به جرم مخالفت با معتزلی‌ها شدیداً شکنجه می‌کردند و آنان را عموماً از حقوق اجتماعی محروم می‌نمودند و اذیت و آزار و شکنجه و خفقان بعد از مأمون هم در دوران معتصم (م - ۲۲۷) و الواثق (م - ۲۳۲) تا دوران القادر باللّه

(م - ۴۲۲) باقی ماند.

پیروان مکتب سلفیه در آن روزگار تیره و تار و خفقان و تفتیش عقاید تنها حالت دفاعی را داشته و تنها به حفظ عقاید خویش قادر بودند و قدرت رد اعتقادهای افراطی (معتزلیها) و رد اعتقادهای تفریطی (جبریه‌ها) و انتشار اعتقاد معتدل (مکتب سلفیه) را نداشتند. تا در اوایل قرن چهارم مصادف با تغییر جوّ دربارهای خلافت عباسی شیخ ابوالحسن اشعری، در حالیکه چهل سال از پرنشاط‌ترین سالهای عمر خود را در اعتقاد به مکتب افراطی «معتزله و قدریه» گذرانده بود، و قریب سه دهه کارایی‌ترین اسلحه‌های روز (منطق و کلام استدلالی) را تمرین و ممارست نموده بود، و بارها با استفاده از آن اسلحه‌ها، هم نقل گرایی حشویّه و هم مکتب تفریطی جبریه را رد کرده بود، و در خلال آن چند دهه که در قلب عقاید معتزلیها کار می‌کرد به ضعف دلایل آنها و اشتباهات اصولی آنها پی برده بود و از راه واقع گرایی و منطق و استدلال انعطاف عجیبی نسبت به مکتب سلفیه در افکار او بوجود آمده بود، ناگاه انصراف خود را از مکتب معتزله اعلان نمود و براساس اصول و قواعد مکتب سلفیه مکتبی را پیریزی نمود که در تمام مواردی که مکاتب دیگر راه افراط و تفریط را پیش گرفته بودند (از جمله مکتب جبریه و معتزله) شیخ اشعری در آن موارد حد اعتدال و نقطه وسط را برگزید و از جمله مواردی که شیخ اشعری طرف افراط و طرف تفریط آنرا مردود دانست و حد اعتدال و نقطه وسط آنرا برگزید حکم اعمال انسانهاست که بر حسب مکتب تفریطی «جبریّه» انسانها در اعمال خویش هیچ نقشی ندارند و حرکات انسانها در حال کارکردن با حرکت برگ درختان در حال وزیدن باد هیچ فرقی ندارد، و بر حسب مکتب افراطی (معتزله)

انسان‌ها در اعمال خویش نقش آفریدگاری دارند و انسان‌ها خالق و آفریدگار اعمال خویش هستند و اما بر حسب مکتب معتدل و متوسط اشعری، نه آن و نه این و نه بی نقشی انسان درکارهایش صحیح است نه نقش آفریدگاری انسان و بلکه صحیح این است که انسان درکارهایش دارای نقش است اما آن نقش آفریدگاری نیست (که مخصوص خداست) بلکه کسب است بمعنی قصد و اراده و درخواست قلبی و وجود قدرت و توانایی، و از آن روز به بعد، دروازهٔ سه مکتب بر روی اندیشمندان بازگردید و هر کدام با اقامهٔ دلایل سمعی و براهین عقلی مردم را برای اعتقاد به حقانیت خود دعوت می‌نمود و اینک عرضه آن سه مکتب با دلایل و براهین خاص آنها:

مکتب جبریه و دلایل آن

الف: جبریه منسوبست به جبر و «الملل والنحل شهرستانی» در توضیح آن می‌گوید:

جبر این است که همه افعال و اعمال را از بندگان نفی کرده و همه را به خدا نسبت داد، و دو نوع جبریه وجود دارند یکی جبریه خالص که بندگان را دارای هیچ عملی و دارای قدرت بر هیچ عملی نمی‌دانند و دیگری جبریه متوسط که بندگان را دارای قدرت می‌دانند اما قدرت آنان را به هیچ وجهی مؤثر نمی‌دانند، اماکسانیکه بندگان را دارای قدرت، و آن قدرت را بوجهی مؤثر می‌دانند و آنرا «کسب» می‌نامند هرگز از جبریه بشمار نمی‌آیند».

جبر با تمثیل و تفصیل بیشتر عبارت از این اعتقاد است، که انسان قادر به هیچ عملی نمی‌باشد، و به استطاعت و توانایی موصوف نمی‌گردد، و در همهٔ کارهایش فاقد قدرت و اراده و اختیار می‌باشد و باری تعالی حرکات و اعمالی راکه در انسانها

می‌آفریند، مانند حرکات و اثراتی است که آنها را در جمادات می‌آفریند و بصورت مجاز به آنها نسبت داده می‌شوند مثلاً می‌گویند: «درخت میوه داد و آب جاری گردید، و سنگ تکان خورد و خورشید طلوع کرد و بعد غروب نمود، و آسمان ابری گردید و باران بارید و این دو بیت جلال‌الدین رومی گویای اعتقاد جبری‌ها می‌باشد:

«ما همه شیریم شیران علم — حمله‌مان از باد باشد دم به دم»
«حمله‌مان از باد و ناپیداست باد — جان فدای آنکه ناپیداست باد»

البته احساس وجود قدرت و اراده و اختیار انسان، نسبت به برخی از کارها و احساس تفاوت آنها با افعال غیر اختیاری، امری است کاملاً بدیهی و فطری و حتی افرادی که اهل استدلال و تفکر هم نیستند - مانند اطفال خردسال و دیوانگان - آنها را احساس می‌کنند، مثلاً کودک سه ساله‌ای که یک فنجان چای در دست دارد، و پدرش از راه شوخی، دستی به شانه‌اش می‌زند و در نتیجه چای داغ بر دست کودک می‌ریزد، و کودک در حالیکه شرارهٔ خشم در چشمانش ظاهر گشته با مشت کوچک وگره کرده، به پدرش حمله می‌کند، وقتی مادرش بر او فریاد می‌کشد: «آرام شو بچه! چرا شلوغی می‌کنی» کودک در حالیکه بغض گلویش را فشرده، می‌گوید: «بابام دستم سوزانده من هم او را می‌زنم» و اگر همین فنجان را با حرکت ناآگاهانهٔ پای خودش ریخته بود و دستش را شدیداً هم به درد آورده بود، گریه و فریاد می‌زد، اما در برابر فنجان و پای خویش هیچ عکس العملی را نشان نمی‌داد.

بنابراین امکان ندارد، اختیاری بودن برخی از اعمال و افعال انسان، برای خود جبری‌ها نیز جای هیچگونه تردیدی باشد، و اینکه خلاف این امر بدیهی را بر زبان

می‌آورند، و حتی در رد آن به دلایل عقلی و سمعی نیز متوسل می‌شوند و بقول مناطقه در وادی سفسطه و مشاغبه گام بر می‌دارند تنها برای نیل به هدفهایی است که جز از راه بی باور کردن مردم نسبت به آن امر بدیهی، دسترسی به آن هدفها را ندارند.

توضیح اینکه جبری‌ها در هر عصر و زمانی دو دسته هستند اول جمعی از خداپرستان دوم جمعی از ماده پرستان که هر کدام از تظاهر به این عقیده، در صدد نیل به هدف خاصی است و دلایل خاص خود را اقامه می‌نماید:

انگیزهٔ جبرگرایی قشری از خداپرستان

الف: دسته اول کسانی هستند که دارای اعتقادات دینی و مؤمن به مجازات مرتکبین جرایم می‌باشند اما ضعف ایمان و شدت فشار تمایلات نفسی آنان را به ارتکاب مستمر گناهان بزرگ چنان دچار نموده است، که برای آنان حالت اعتیاد و خصلت دومی ایجاد کرده، و آنان را از پیمودن راه توبه و تلافی مافات ناتوان نموده است، و از طرف دیگر ناله‌های سوزناک وجدان دینی و احساس ننگ و عار اجتماعی به شدت قلب آنان را آزار می‌دهد، و برای تسکین شدت آزارهای روحی، ناچار به عذر تراشی و توهم معذور بودن و سلب مسئولیت دینی و اجتماعی متوسل گشته و به سفسطه‌های ماهرانه و تخیلات شاعرانه پناه می‌برند و چون بر اثر عدم تطبیق با دین، دچار چنین بحرانی شده‌اند، و نتوانسته‌اند خود را با قواعد دین تطبیق دهند، سعی می‌کنند با سفسطه و تخیلات و تأویل قواعد دین را با خود تطبیق دهند و قضا و قدر و اراده ازلی و علم محیط خدا را دلیل مجبور بودن و معذور بودن خویش بشمار آورند، و مشتریان بسیار مشتاقی می‌شوند برای خرید

کالای شاعرانی که خود دچار بحرانهای روانی گشته و غالباً عوام زده و شیفته کسب شهرت و کسب محبوبیت گردیده، و در جهت تخدیر هر چه بیشتر افکار آنان اشعاری را سروده‌اند، که قضا و قدر و اراده ازلی و علم محیط خدا را علت تردیدناپذیر مجبور بودن و معذور بودن مرتکبین جرایم نشان داده‌اند اما با کمی تعمق و ژرف نگری معلوم می‌شود که هیچکدام از مطالب مذکور علت مجبور کردن انسانها در اعمال خوب و بد آنها نمی‌باشد مثلاً:

۱ - قضا و قدر موجب اجبار در کارها نمی‌شود

جبریها می‌گویند: «هر کاری - و از جمله گناهان انسان - مادامیکه در قضای ازلی مقرر نشده باشد و خدا آنرا تقدیر نکرده باشد، بوجود آمدن آن محال است، و کاری که در قضای ازلی مقرر شده باشد و خدا آنرا مقدر کرده باشد، عدم تحقق آن محال و ترک آن ناممکن و از وسع و توانایی بشر خارج است، و کاری که از وسع و توانایی انسان خارج باشد خدا کسی را به آن مکلف نخواهد کرد و کیفر و مجازات و توبیخ نیز به آن متعلق نخواهد شد».

از این استدلال معلوم می‌شود که جبریها از معنی قضا و قدر و روابط آنها با یکدیگر، یک تصور سطحی و عامیانه‌ای داشته، و توجه نکرده‌اند که قضا بر حسب تفسیر بزرگترین حکمای اسلامی و دانشمندان کلامی عبارت است از صور واقعیتهایی که در آینده‌ها تحقق می‌یابند، و چون بعضی از واقعیتهای تحقق یافته افعال انتخابی انسانها است، و بطور بدیهی اختیاری و انتخابی هستند (همانگونه که در آغاز بحث بیان نمودیم) بنابراین قضای ازلی نه تنها از انسانها سلب اختیار نمی‌کند و موجب مجبور کردن آنها نمی‌باشد، بلکه موجب اثبات اختیار آنها در

اعمال انتخابی است و بعبارت دیگر آنچه امروز هرگونه و بهر شکلی تحقق می‌یابد (که آنرا قدر می‌نامند) قطعاً قضای ازلی مطابق و موافق اوست و در آغاز بحث اثبات کردیم که افعال انتخابی انسانها بطور بدیهی و فطری اختیاری هستند، در نتیجه ثابت می‌گردد که افعال انتخابی انسانها بر حسب قضای ازلی اختیاری هستند.

۲ - شامل بودن ارادهٔ خدا نیز مستلزم جبر نیست جبری‌ها گفته‌اند کارهایی‌که به انسان نسبت داده می‌شوند، تا باری تعالی تحقق آنها را اراده نکرده باشد و تحت مشیئت و ارادهٔ او واقع نشده باشند تحقق آنها امکان ندارد، وکارهایی که خدا آنها را اراده‌کرده و تحت مشیئت او واقع شده باشند محال است تحقق نیابند بنابراین انسان در تحقق و عدم تحقق هیچ کاری هیچ نقشی ندارد، و هر کسی خدا بخواهد بمسجد می‌رود و نماز می‌خواند و قرآن را تلاوت می‌نماید، و هر کسی خدا بخواهد به میخانه می‌رود و می سر می‌کشد و ناسزاهایی بر زبان می‌راند.

پاسخ شبههٔ فوق این است، اولاً اینکه کسانی به بهانه عمومیت اراده و مشیئت باری تعالی خود را در ارتکاب جرایم مجبور و معذور بشمار آورند، نه مجهولی را کشف کرده‌اند و نه حرف تازه‌ای زده‌اند، زیرا قرآن کریم نزدیک به هزاروچهارصد سال قبل، آن بهانه تراشی را از اعراب جاهلی نقل کرده است و در این باره آنان را مشابه تکذیب کنندگان قبلی شمرده است: «سیقول الذین اشرکولو شاءالله ما اشرکنا ولا آبائنا ولا حرّمنا من شیء - انعام / ۱۴۸» (یعنی) مشرکان (برای اعتذار از کفر و معذرت خواهی از تحریم خوراکیهای حلال) خواهند گفت (شرک ما و تحریم چیزهای حلال از طرف ما برابر مشیئت خداست) اگر خدا می‌خواست ما و پدران

ما مشرک نمی‌شدیم و چیزی را (از اشیاء حلال) بر خود تحریم نمی‌کردیم».

ثانیاً جبری‌ها - چه در قدیم و چه در جدید - بسیار سطحی به این قضیه برخورد کرده‌اند، و از این واقعیت به کلی غافل مانده‌اند، که باری تعالی دارای دو نوع اراده و مشیئت است یکی «تکوینی» که این آیه تصریح نموده است: «انما امرهُ اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون - یس / ۸۲» و دیگری اراده و مشیئت «تشریعی» که از اوامر و نواهی باری تعالی مستفاد می‌گردد، زیرا وقتی خدا به مؤمنان می‌فرماید: «واقیمو الصلاة واتواالزکاة و ارکعوا مع‌الراکعین - بقره / ۴۳» قطعاً نماز و زکاة و رکوع مؤمنان را خواسته و مراد خود نموده است، و تفاوت آن دو نوع اراده در این است، که آنچه در آغاز و در مرحله امکان به اعمال بندگان متعلق می‌گردد، اراده تشریعی است که تنها جنبه آگاه‌کردن و خیرخواهی را دارد نه جنبه ایجاد، و آنچه بعد از قصد و تلاش و انتخاب کسب بندگان در مرحله وقوع (بر حسب سنةالله) به اعمال بندگان متعلق می‌گردد اراده تکوینی است.

اعمالی که اراده تشریعی به آنها متعلق می‌گردد تحقق آنها قطعی و الزامی نیست و مشیئت انسان بعنوان جزئی از اجزای علت، در ایجاد آن‌ها مؤثر است، و در عین اینکه می‌فرماید: «یاایهاالناس اعبدوا ربّکم - بقره / ۲۱» می‌فرماید: «فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر - کهف / ۲۹» و چون مشیئت و اراده انسان در ایجاد آنها مؤثر است، اگر کارهای خوبی باشند مورد تحسین و پاداش و اگر کارهای بدی باشند مورد توبیخ و مجازات واقع می‌شوند، و کارها و حالتهایکه بدواً و بدون اراده و مشیئت بندگان، اراده تکوینی به آنها متعلق می‌گردد و اجباراً و الزاماً تحقق پیدا می‌کنند توبیخ و تحسین و پاداش در برابر آنها مفهومی ندارد.

حالا جبری‌ها که می‌گویند: «چون ارادهٔ خدا متعلق به اعمال انتخابی ما است، پس در انجام دادن آن اعمال مجبور هستیم» اگر ارادهٔ تکوینی را منظور نموده‌اند، ارادهٔ تکوینی خدا اگر بدواً و قبل از وجود اراده و مشیئت انسان به اعمال انتخابی متعلق گردد، تحقق تمام اعمال الزامی و اجباری می‌گردید آنگاه هیچ تحسین و توبیخ و پاداش و مجازاتی مفهوم و معنی نمی‌داشت و چنین پنداری خلاف بداهت آشکار و در تضاد با علم و عمل تمام جوامع بشری در همه اعصار و روزگاران است و چنین ادعائی شایان استماع هم نیست تا چه رسد به جواب دادن و اگر اراده و مشیئت تشریعی را منظور نموده‌اند، تعلق اراده و مشیئت تشریعی خدا به اعمال انتخابی تحقق آنها را قطعی و الزامی و اجباری نخواهد کرد و بلکه اعمال انتخابی بعد از تحقق مشیئت انسان و تعلق ارادهٔ تکوینی تحقق می‌یابند، بنابراین ایمان به اینکه اراده و مشیئت خدا متعلق به اعمال انتخابی انسانهاست، هیچگونه جبری را ایجاد نمی‌کند.

علامه تفتازانی در شرح مقاصد (ج ۴ ص: ۲۳۳) در جهت حل مشکل تعلق اراده خدا به وقوع و عدم وقوع اعمال بندگان گفته است: «اینکه برخی در باره نفی اختیار از انسان به این مطلب متوسل شده اند که باری تعالی چه وقوع کاری را اراده کرده و چه عدم آنرا اراده کرده باشد، در هر دو صورت آن کار از دایرهٔ اختیار انسان خارج خواهد بود، در جواب گفته می‌شود: «یجوزان لایرید احدهما و ان یقع خلاف مراده = جایز است که خدا هیچ کدام از وقوع و عدم وقوع آن کار را اراده نکرده باشد (و آنرا به ارادهٔ بندگان حواله کرده باشد) و جایز است که خلاف مراد خدا تحقق پیدا کند (بنابر اعتقاد معتزله که برخی از کارها از جمله قبایح بر خلاف مراد و

درخواست خدا واقع می‌شوند» بدیهی است ارادهٔ مورد بحث تفتازانی در اینجا، هم ارادهٔ تکوینی است (نظر به بخش اول (ان لایرید احدهما) و هم اراده تشریعی است (نظر به بخش دوم (وان یقع خلاف مراده)

۳ - اینکه تمام وقایع در ازل معلوم خدا بوده‌اند موجب جبر نمی‌باشد یکی از مهمترین دست آویزهای جبریها این است که می‌گویند: «تمام وقایع (و از جمله اعمال انسانها) در ازل، چه وجود آنها و چه عدم آنها معلوم باری تعالی است» حال اگر اعمال انسانها طبق همان برنامهٔ ازلی و از پیش تعیین شده تحقق می‌یابند، بدیهی است که انسان در وجود و عدم آن اعمال هیچگونه تأثیری ندارد، و اگر اعمال انسانها از آن برنامه ازلی تخلف می‌کنند و مشیئت و اراده بشری تغییری در آنها ایجاد می‌کند (نعوذ بالله) علم خدا تبدیل به جهل می‌شود و چنین چیزی محال و تناقض صریح در اعتقاد به کمال مطلق باری تعالی است، و این شبهه در یکی از رباعیات منسوب به عمر خیام نیز آمده که گفته است:

«من می خورم و آنکه چو من اهل بود   می خوردن من به نزد او سهل بود»
«می خوردن من حق ز ازل می‌دانست   گر می‌نخورم علم خدا جهل بود»

پاسخ شبههٔ فوق این است که بدون تردید علم خدا و معلومات خدا قطعاً با هم مطابق هستند اما جبریها از این نکته غافل مانده‌اند که بطور کلی در مطابقهٔ علم و معلوم اصل معلوم است و علم تابع معلوم است همانگونه که چگونگی تصویر اسبی بر دیوار تابع چگونگی آن در خارج و در واقع است و تصاویر ذهنی ما وقتی علم بشمار می‌آیند که مطابق با خارج و واقع باشند، و در مورد مرتکبین جرایم عمدی و از جمله جرم میخوارگی نیز امر بر همین منوال است که چون افراد

هواپرست در لایزال مرتکب جرایم و از جمله میخوارگی می‌شوند خداوند متعال در ازل می‌داند که آنها مرتکب جرایم می‌شوند، بعلاوه علم موجب مکشوف بودن اشیاء است نه ایجاد آنها و آنچه موجب ایجاد اشیاء است قدرت است نه علم، اگر آینه‌ای وجود داشته باشد که هستی نما باشد و صورت تمام اشیاء وکم وکیف آنها و اعمال و افعال انسان و غیر انسان در آن آینه تمام نما وجود داشته باشد، آیا آن آینه سبب تحقق و ایجاد وجود آن اشیاء وکم وکیف آنهاست یا وجود آن اشیاء و کم وکیف آنها در خارج سبب وجود تصاویر آنها در آن آینه است، هر چند علم باری تعالی حضوری است نه حصولی و نه از مقوله تصاویر ولی علم چه حضوری و چه حصولی تنها سبب کشف اشیاء است نه سبب ایجاد آنها، و یک رباعی از نصیرالدین طوسی در رد رباعی منسوب به عمر خیام که قبلاً نقل کردیم اشاره به همین تحقیق کلامی است که سروده:

«گفتی که گنه به نزد من سهل بود　　این حرف نگوید آنکه او اهل بود»

«علم ازلی علت عصیان کردن　　نزد عقلا زغایت جهل بود»

برخی از دانشمندان در پاسخ شبهه فوق «که تعلق علم ازلی باری تعالی را سبب وجوب وقایع و از جمله اعمال انسانها و جرایم آنها دانسته و مرتکبین جرایم را بکلی تبرئه و معذور نموده است آنهم به بهانه اینکه تعلق علم باری تعالی به عملی آن عمل را واجب الزامی می‌کند» گفته‌اند آن عمل با توجه به تعلق علم باری تعالی واجب می‌گردد و در ذات خود امری است ممکن و غیر واجب و خلاصه هر معلومی صرف نظر از تعلق علم باری تعالی امری است کاملاً ممکن و انسانها با میل خود می توانند آن ممکن را به تحقق برسانند یا به تحقق نرسانند و مرحوم ملا محمد

زهاوی که در رد رباعی منسوب به خیام گفته است:

«با صرف نظر زعلم هر معلومی　　　خیام جواب شبهه‌ات سهل بود»

اشاره به این تحقیق کلامی است و آن دو پاسخ تحقیقی که رباعی نصیرالدین طوسی و تک بیتی علامه زهاوی بدان اشاره کرده‌اند در شرح تجرید علامه قوشچی «ص ۳۲۰» با این عبارت بیان شده‌اند: «**والجواب ما مرّ من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلایکون علة له و مفیداً لو جوبه ولو سلم فنقول آنهاممکنة لذوا تها واجبة لغیرها و هو تعلق علم الباری تعالی یوجودها ولا تنافی بین الامکان بالذات والوجوب بالغیر**»

۴ - از تخیلات اشعار شعرا تنها قیاس شعری بافته می‌شود

یکی دیگر از دست‌آویزهای جبریها اشعار شعرای بسیار معروف و برجسته است که در دوران گذشته طبقهٔ روشنفکر و پیشتاز و باریک بین و حق شناس شمرده شده‌اند، و در حالیکه اشعار آنان بعنوان اسناد و مدارک اثبات مطالب ذکر می شده است، در غالب آن اشعار اعتقاد به جبر و مجبور بودن انسان در کارهایش، ذکرگردیده است، و امکان ندارد فرهیختگان و پیشتازان جوامع فرهنگی یک ملت در عین اینکه آثار آنان اسناد و مدارک اثبات مطالب شمرده می‌شود، عموماً بر امر باطلی جمع شده باشند.

جواب این شبهه نیز این است که در صحنه استدلال و جداکردن دلایل صحیح از دلایل ناصحیح اینگونه تعارفات برچیده می‌شود و قضاوت تنها به «منطق ارسطو» حواله می‌گردد و در منطق ارسطو قیاس شعری اینگونه ارزیابی شده است که گفته است: «**و اما شعری یتألف من المتخیّلات هی قضا یالاتذغن بها النفس**: یعنی و یا قیاس شعری بشمار می‌آید در صورتیکه از مطالب تخیلی ترکیب یافته باشد و

مطالب تخیلی به گونه‌ای هستند که عقل آنها را تصدیق نخواهد کرد، اما حالتی از تأثر را برای قلب ایجاد می‌کنند، همانگونه که گفته‌اند: «می یاقوتی است روان و عسل تلخی است تهوع‌آور و غالب شعرا دچار حالتی از عوام زدگی گشته و بخاطر جلب توجه بیشتر عوام حقایق آشکاری را نفی کرده‌اند و با دلیل ثابت کرده‌اند که دلیل چیزی را اثبات نمی‌کند و گفته‌اند:

«پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین سخت بی تمکین بود»

و در برابر اشعار دال بر جبر همواره اشعاری نیز سروده‌اند که به اختیار انسانها تصریح می‌کنند، بعنوان نمونه به اشعار برجسته‌ترین شعرا در مورد جبر و اختیار توجه فرمائید مثلاً جلال‌الدین رومی در جایی سروده است:

«ما همه شیریم شیران علم   حمله‌مان از باد باشد دم به دم»
«حمله‌مان از باد و ناپیداست باد   جان فدای آنچه ناپیداست باد»

و همین جلال‌الدین رومی در جای دیگر سروده است:(۱)

«اینکه گویی آن کنم یا آن کنم   این دلیل اختیار است ای صنم»
«یک مثال ای دل پی فرقی بیار   تا بدانی جبر را از اختیار»
«دست کان لرزان بود از ارتعاش   وانکه دستی را تو لرزانی زجاش»
«هر دو جنبش آفریدهٔ حق شناس   لیک نتوان کرد این با آن قیاس»
«زان پشیمانی که لرزانیدیش   چون پشیمان نیست مرد مرتعش»
«مرتعش را کی پشیمان دیده ای   بر چنین جبری تو برچسپیده‌ای»

۱- کتاب جبر و اختیار - محمد تقی جعفری - ص ۱۶۴

«زاری ما شد دلیل اختیار	خجلت ما شد دلیل اختیار»[۱]

گر نبودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزرم چیست»

و در رباعیات منسوب به عمر خیام آمده است:

«از آب و گلم سرشته‌ای من چه کنم

وین پشم و قصب تو رشته‌ای من چه کنم»[۲]

«هر نیک و بدی که از من آید بوجود

تو بر سر من نوشته‌ای من چه کنم»

«سازندهٔ کار مرده و زنده توئی

دارندهٔ این چرخ پراکنده توئی»

«من گرچه بدم صاحب این بنده توئی

کس را چه کند چو آفریننده توئی

و در همین رباعیات منسوب به عمر خیام در جای دیگر چنین آمده است:

«با نفس همیشه در نبردم چه کنم؟

وزکردهٔ خویشتن بدردم چه کنم؟

«گیرم که زمن درگذری ار به کرم

زین شرم که دیدی که چه کردم چه کنم؟

و حافظ در جائی می‌گوید:

۱-کتاب جبر و اختیار - محمد تقی جعفری - ص ۱۶۴

(۱ و ۲ و ۳) تاریخ شعر و ادبیات ایران - پرفسور شبلی نعمانی - ترجمه فخر داعی گیلانی ص: ۱۹۷ و ۲۰۲

«در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را»

«رضا به داده بده وزجبین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشادند»

و حافظ و سعدی گفته‌اند:

«قضا کشتی آنجا که خواهد برد وگر ناخدا جامه بر تن درد»

و دیگری گفته:

«برد کشتی آنجا که خواهد خدای
وگر جامه بر تن درد ناخدای»

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش
کی روی؟ ره زکه پرسی؟ چه کنی چون باشی»(۱)

و سعدی نیز در جای دیگر می‌گوید:

«نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد»

بنابراین دست‌آویز قرار دادن اشعار شعرای برجسته جهت اثبات جبر و مجبور بودن انسانها نیز جز گام نهادن در وادی تخیلات و توهمات چیز دیگری نیست.

ماتریالیستی و جبریگری

ب: دسته دوم از جبریها دارای معتقدات دینی نیستند و بلکه وابسته به مکاتب مادی می‌باشند، و تحت تأثیر خصلت خودخواهی و جاذبهٔ شدید جاه‌طلبی و

۱- تاریخ شعر و ادبیات ایران - پرفسور شبلی نعمانی - ترجمه فخرداعی گیلانی ص: ۲۳۸

توجیه اعتقاد ماتریالیستی و حذف وجود خدا (نعوذبالله) از دستگاه منظم جهان هستی، سعی کرده‌اند انسانها را مقهور و محکوم طبیعت نشان دهند، و تمام افعال و آثار و افکار و خطوط مشی آنها را تابع وضع خاص محیط مادی و شرایط اجتماعی جلوه دهند و پیدایش تمام مسلکها و مذاهب و سیستم‌های زندگی و مسایل علمی و هنری را در هر عصری، انعکاس اوضاع خاص حوایج مادی زندگانی بشر را در آن عصر بدانند و انسانها را مقهور پیش آمدها و فاقد اختیار در برابر پیدایش آنها نشان دهند، و عجیب اینکه سعی کرده‌اند همین بی اختیاری انسانها را رنگ علمی بزنند، و آنرا نتیجهٔ یک برهان تردیدناپذیر فلسفی قلمداد نمایند و گفته‌اند: «در جهان هستی هیچ پدیده‌ای بدون علت خاص خویش بوجود نمی‌آید و عموم حوادث و پدیده‌ها بر مبنای قوانین معین و نظام تغییرناپذیر از رابطهٔ مسلسل و زنجیروار علتها و معلول‌ها بوجود می‌آیند و افعال انسانها نیز جزو حلقه‌های همین زنجیره است که انسان در ایجاد آنها هیچ تأثیری ندارد زیرا تا علت فعلی بوجود نیامده باشد - انسان بخواهد یا نخواهد - آن فعل بوجود نمی‌آید و وقتی علت فعلی بوجود آمد - باز انسان بخواهد یا نخواهد - آن فعل بوجود می‌آید، بنابراین انسانها در ایجاد اعمال و افعال خویش هیچگونه نقشی ندارند و کاملاً مجبور و مقهور نظام قاطع و فراگیر علت و معلول می‌باشند.

پاسخ آن سفسطهٔ توهم‌انگیز این است که جبریهای ماتریالیست در قضاوت عجولانهٔ خویش از محاسبهٔ برخی از امور در سلسلهٔ علتها و معلولها غافل مانده و فراموش کرده‌اند که «سنجش و اراده و انتخاب ما» نیز جزو حلقه‌های علل همین سلسلهٔ متصل است و ما انسانها خود یکی از عوامل مؤثر در تحولات جهان هستی

می‌باشیم که هم از خارج متأثر می‌شویم و به نوبهٔ خود تأثیر ارادی را در غیر خود خواهیم کرد، و همان انتخاب و تصمیم به انجام دادن کاری (و از جمله باز کردن کتابی) سبب می‌گردد که از طرف مغز (مرکز فرماندهی) به سلسله اعصاب مربوط به آن کار، فرمان داده شود و دستها را برای باز کردن کتاب به حرکت در آورند و یک عمل کاملاً انتخابی و اختیاری تحقق یابد، برخلاف لغزیدن پا و سقوط کسی بر زمین که حرکت دستها و پاها به هیچ وجه انتخابی و از روی تصمیم‌گیری ارادی و صدور فرمان از مرکز فرماندهی به سلسلهٔ اعصاب نبوده است.

و اگر گفته شود همان انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌ها خود معلول علتهائی از قبیل اعتقادات و شرایط محیط زندگی و جلب منفعت و دفع ضررها است و در حال وجود علتها تحقق آن انتخابها و تصمیم‌گیری‌ها واجب و الزامی و در حال فقدان علتها تحقق آنها غیر ممکن و محال خواهد بود پس در هیچ حالی جای برای وجود اختیار پیدا نمی‌شود، در پاسخ می‌گوئیم «اختیار» یعنی پذیرش خیر و انتخاب بهترین کارها بوسیلهٔ یک نیروی داخل وجود یک انسان یعنی «ارادهٔ همان انسان» و آن انتخاب ممکن است ناشی از ذات اراده باشد و اراده ذاتاً متمایل به یکی از آن دو کار باشد، در شرایطی که آن دو کار از جمیع جهات با هم مساوی باشند و ممکن است آن انتخاب ذاتی نباشد و علتی از قبیل اعتقادات و شرایط محیط و غیره سبب ترجیح امری بر امر دیگری باشد اما باز انتخاب کننده همان اراده داخلی است زیرا علتها اعم از اعتقادات و شرایط محیط و غیره علت تامه نیستند و بعد از انتخاب و تأیید اراده بصورت علت تامه در می‌آیند و اگر خود (و بدون تأیید اراده) علت تامه می‌بودند تخلف آنها از معلول محال می‌بود در صورتیکه طبق مثال زیر از معلول

خویش گاهی تخلف می‌کنند مثال جمشید و مهشید دو نفر مسلمان در یک محیط غیر اسلامی روزه هستند و نزدیکیهای ظهر تشنه و گرسنه جریانی پیش می‌آید که اگر دروغ بگویند سود زیادی عاید آنها می‌شود و در این شرایط مساوی جمشید با یک اراده و تصمیم غذایی را تناول و روزه‌اش را باطل می‌کند و با گفتن آن دروغ سودی را عاید خود می‌نماید در صورتیکه مهشید در برابر فشار تشنگی و حس مال اندوزی مقاومت می‌کند و با یک اراده و تصمیم هم روزه را تکمیل می‌کند هم صداقت خود را مصون می‌دارد، بنابراین در کلیهٔ اعمال و افعال غیر اجباری «اراده» خود علت تامه آن اعمال و افعال است یا آخرین جزو علت تامّه آنها است پس ثبوت اختیار برای انسان یک امر قطعی و تردیدناپذیر می‌باشد.

دکتر تقی ارانی[1] ـ یکی از تئوریسینهای حزب کمونیست ایران ـ از این واقعیتها بکلّی غافل مانده از آنجا که در جزوهٔ پیدایش عقیدهٔ جبر و اختیار می‌گوید: «بشر در کارهایشان عموماً مجبور هستند» و علّت پیدایش عقیدهٔ اختیار از اینجا است که اغلب اوقات «تصوّر استقلال اراده را با خود استقلال اراده» و «تصوّر اختیار را با خود اختیار» اشتباه می‌کنیم، مثلاً فرض کنیم ناطقی در موقع نطق گیلاس آبی را در برابر دارد و پس از آنکه مدتی صحبت کرد جرعه‌ای از آب گیلاس را می‌نوشد، کسی او را مجبور به نوشیدن آب نکرده، خود او اختیاراً گیلاس را برداشته و نوشیده است، مسلماً نزد خود احساس این اختیار را نیز می‌نماید، ولی آیا این اطمینان او بر

---

۱ - اصول فلسفه و روش رئالیسم ـ محمدحسین طباطبایی ج ۳ ص ۱۶۵. ۱۶۷ زیرنویسی استاد مطهری

اختیار خویش، دلیل است براینکه او واقعاً با اختیار آب را نوشیده است؟ نه، زیرا هر شخص دقیقی می‌فهمد که اگر ناطق گیلاس آب را با این حرارت به سرکشیده، علّت این است که گلویش خشک شده، و این خشکی گلو در اثر حرف زدن اوست که سبب حدوث تغییراتی در گلوی او شده که بالاخره منجر به آشامیدن گردیده است، پس علّت این کار تغییر فیزیولوژی (جسمانی و آلی) بوده که در ناطق پیدا شده و او را مجبور به نوشیدن آب کرده است.»

طبق تحقیق سابق این استدلال و نتیجه‌گیری دکتر ارانی سفسطه‌ای بیش نیست، زیرا تغییر فیزیولوژی و خشک شدن گلو به‌علاوهٔ اراده سبب نوشیدن آب گردیده است نه منهای اراده، زیرا عوامل اعم از فیزیولوژی و غیره تنها انسان را به طرف عملی تحریک می‌کنند ولی هرگز او را مجبور نمی‌کنند، یعنی قدرت مقاومت انسان در مقابل اینگونه عوامل همیشه محفوظ است، و در همان مثال دکتر ارانی هرگاه ناطق در همان حال که دست به سوی گیلاس دراز می‌کرد، بیادش می‌آمد که طبیب قبلاً به او توصیه کرده که در حال التهاب و خشکی گلو نوشیدن آب برای او مفید نیست مقداری مکث می‌کرد و دست از گیلاس می‌کشید و آب را نمی‌آشامید، پس تحریکات غریزی که از طبایع مادی سرچشمه می‌گیرند علت تامّه افعال انسان نخواهد بود و هیچ انسانی را مجبور و بی‌اختیار نخواهند کرد.

تجلّیگاه اراده و ظهور اختیار

ماتریالیست‌ها با این همه ادعای علم‌گرایی در رابطه با ظهور اختیار معروفترین اصل انسان‌شناسی را نادیده می‌گیرند و آن این است که: «انسان دارای شخصیت اخلاقی است، و شخصیت اخلاقی انسانها وابسته به مقدار مقاومتی است که در

مقابل تحریکات غریزی (هنگامیکه زیان‌آور باشند) از خود نشان میدهند، و در صورت غلبه بر آن تحریکات احساس پیروزی، و در صورت مغلوب شدن احساس شکست خوردگی می‌کنند، با اینکه در هر دو حال فاعل یک شخص است و اراده یک شخص مبادرت به این عمل نموده است، حال اگر تحریکات غریزی علت تامهٔ اعمال انسان می‌بودند، و ارادهٔ انسان صددرصد مطیع تحریکات می‌بود، شخصیّت اخلاقی چه معنایی می‌داشت حیوان تشنه و گرسنه هرجا به آب و علوفه برسد بر اثر تحریک غریزه بسوی آنها می‌شتابد و می‌آشامد و میخورد، اما انسان تشنه و گرسنه چنین نیست، بلکه در موارد زیادی در حالیکه زیر فشار تشنگی و گرسنگی است و آب و غذایی هم یافته است باز از آن آب و غذا صرفنظر می‌کند، چرا؟ چون روزه است، یا صاحب آنها حاضر نیست که آنها را بخرد، یا طبیب به او دستور داده که در آن چند ساعت از آشامیدن آب و تناول غذا خودداری کند.

تفاوت بین ممنوع های ارادی و ممنوع های طبیعی

و اگر گفته شود همین اعتقاد نسبت به انسانها شبیه دیواری است در مقابل حرکت حیوانها و مانع تأثیر تحریکات غریزی آنهاست و همانگونه که آن دیوار حیوانها را مجبور به امساک نموده، همچنین همین عقاید انسانها را مجبور به امساک نموده است، پس اختیاری برای انسانها باقی نمی‌ماند و انسان همواره در حال اجبار بسر می‌برد، در جواب می‌گوئیم بر فرض صحّت این تشابه، حیوانها مادامیکه بتوانند دیوار را تخریب و از عمل بمقتضای تحریکات غریزی لحظه‌ای توقف نمی‌کنند، اما انسانها در عین‌اینکه می‌توانند شبیه آن دیوار را از میان بردارند و بمقتضای تحریکات غریزی عمل کنند، غالباً از این اقدام خودداری می‌کنند پس راه انتخاب همیشه

برای انسان موجود است اگر بخواهد تحریکات غریزی را جواب مثبت می‌دهد و اگر بخواهد آنها را پاسخ منفی می‌دهد و به هر منطق و فلسفه و زبان و بیانی مراجعه شود «اختیار» غیراز این، هیچ معنی دیگری ندارد، پس انسان در اعمال اکتسابی قطعاً مختار است.

توافق اختیار با سلسلهٔ علل و معلولات

آنچه تا حال مطالعه فرموده‌اید در حل مشکلات «توافق اختیار با سلسلهٔ علل و معلولات» استنباط نگارنده است ازکتب فلسفهٔ فیلسوفان مشرق زمین و اینک نظر چند نفر از فیلسوفان مغرب‌زمین در حل همان معضل (یعنی توافق اختیار با سلسلهٔ علل و معلولات)

۱ ـ آلفرد فویه[1] (Alfred, Fouillee) یکی از حکما و فیلسوفان معروف فرانسه در قرن اخیر (م ـ ۱۹۱۲) از شاهکارهایش در حکمت، اظهارنظری است که بنابر آن، وجوب رابطه علّت و معلول را با اختیار انسان در اعمال خود سازش می‌دهد و عبارتش این است: «اعمال (بحکم آن رابطه) موجب (و چاره‌ناپذیر) است اما (بحکم وجود اراده) در راه اختیار سیر می‌کند، آلفرد معتقد بود «تصوّر» نیرو است، یعنی معنایی که در ذهن است ـ چنانکه بعضی گمان برده‌اند ـ نمایش و تصوّر صرف نیست، بلکه حقیقتی است که منشأ اثر است و مانند نیروهای دیگر منتهی به فعل و عمل می‌شود.

---

۱ - سیر حکمت در اروپا نگارش محمدعلی فروغی ج ۳ ص: ۲۳۷ و ۲۴۰ و اصل مطلب در ص ۲۴۵

۲ ـ برگسُن[1] (Bergsin) فیلسوف معروف دیگر فرانسه و عضو اکادمی فرانسه و برندهٔ جایزه نوبل سال ۱۹۷۲ مشکل توافق اختیار با سلسله علل و معلولات را اینگونه حل کرده که قاعدهٔ ترتّب وجوب علت و معلول فقط در امور مادی و کمی جاری است و به امور کیفی و به نفس خودآگاه تعلق نمی‌گیرند بنظر برگسن هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزای جدا از نفس مثلاً کسی بنابر مهر پدری فرزندش را نوازش می‌کند یا از روی کین کسی را می‌زند، نباید گفت آن مهر و آن کین ارادهٔ آن کس را برانگیخته است زیرا آن مهر و آن کین و هر حالت دیگری از حالات نفس همان خود نفس می‌باشند نه اموری که عارض نفس شوند، پس اراده‌ای که بر نوازش یا زدن صادر شده معلول خود نفس بوده و از ذات نفس صدور یافته نه معلول معنایی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد و سلسلهٔ علل و معلولات را بکشیم و عمل را موجب و غیراختیاری بخوانیم.[2]

نظر رجال برجسته در بارهٔ اثبات اختیار

۱ ـ ژان ژاک روسو[3] که به مختار بودن انسان کاملاً معتقد بوده، گفته است:

«بزرگترین تفاوت بین انسان و حیوان، فهم و فکر نیست، بلکه «اراده و اختیار» است.

۱- فرهنگ عمید ـ تاریخ و جغرافیا ـ کلمه «برگسون»

۲- سیر حکمت در اروپا ج ۳ ص: ۳۰۵

۳- ماجرا و تحقیق و اندیشه‌ها بخش پنجم به نقل جبر و اختیار ص: ۲۰۳

۲ ـ ویکتور هوگو[1] می‌گوید: عظمت دمکراسی در آن است که به هیچ‌وجه چیزی را از انسان انکار و ترک نکنیم و در اینصورت لازم است به «اختیار» انسان اعتراف کنیم و بگوئیم: «انسان اختیار دارد»

۳ ـ سانتهلیر[2] می‌گوید: «اختیار با این ضعف از دستگاه طبیعت با آن عظمت مهمتر است» و بیش از دوهزار و چند صد سال ارسطو مبتکر علم منطق اعلان نمود که از فرقها و تفاوتهای مهم انسان با حیوان «اختیار» است.

جنبهٔ تکنیکی اعمال انسان و نشان دادن نقطه اختیار

در قرنهای اخیر که روانشناسی به پیشرفت شایانی نایل گشته، جمعی از دانشمندان با استفاده از قواعد روانشناسی، جنبه‌های تکنیکی اعمال انسان را دقیقاً بررسی کرده و بر نقاط جبر و اختیار در اعمال انسانها انگشت گذاشته‌اند اما قبل از آغاز بحث، توضیح مختصری در باره این دو اصطلاح آنان «من، کار» ضروری بنظر می‌رسد.

الف: «من» که ضمیر متکلم وحده در زبان فارسی است در روانشناسی و مسایل فلسفی بجای «نفس، روح، شخص» به کار برده می‌شود و آن را «ضمیر خودآگاه» می‌نامند، زیرا به همهٔ احوال آن شخص در قلمرو حس و عقل آگاه است، و در مقابل آن ضمیر دیگری نیز وجود دارد، که غالباً انسان از آن ناآگاه است و گاهی آثاری از آن بروز می‌کند و اطلاعاتی به انسان می‌رساند که از عهده حس و عقل بیرون و شبیه حالت الهام است و آنرا «ضمیر ناخودآگاه» می‌نامند.

---

۱ – بینوایان ـ ج ۱ ص: ۴۲۵ به نقل محمدتقی جعفری، جبرو اختیار ص: ۲۰۵

۲ – جبر و اختیار ـ محمدتقی جعفری ص: ۲۰۶

ب: «کار» که فعالیت انسان است دارای دو حالت است: ۱ـ حالت «انفعالی» مانند یکه خوردن براثر شنیدن صوتهای رعب‌آور یا احساس درد سوزنی بصورت ناگهانی، چنین حالتی شبیه یک حالت طبیعی اشیاء و از تمام دایره‌های (آگاهی و قصد و میل و اراده و تصمیم) خارج است و «من» در ایجاد آن هیچ نقشی ندارد، و بکلّی غیراختیاری است. ۲ـ حالت «فعلی» مانند انتقال بدن یا دست و پاها از جایی به جایی دیگر در حالت بی‌هوشی «من» که شبیه همان حالت انفعالی و مانند او از همهٔ دایره‌های (آگاهی و قصد و میل و اراده و تصمیم) خارج است، یا در حالت هوشیاری «من» که در اینصورت واقع در دایرهٔ آگاهی «من» است و ممکن است به دایرهٔ قصد وارد نشده باشد مانند کسیکه او را به زور و کشان کشان بـه لب دریـا بکشند تا او را غرق کنند، و ممکن است بعلت انگیزه‌هایی مانند جـاذبهٔ لذتـها و دافعهٔ دردها و جلب منافع و دفع ضررها، در دایره قصد «من» هم واقع شده باشد، اما به دایرهٔ میل نرسیده و با حالت تردید باقی مانده، زیرا در برابر انگیزه‌های انجام دادن انگیزه‌های انجام ندادن آن کار بروز کرده‌اند و بعبارت دیگر، قطب اجابت و قطب امتناع در مقابل یکدیگر قرارگرفته‌اند، و در اینجا است که تسلط و نظارت «من جهت وزن کردن انگیزه‌ها و تعیین سنگین ترین و وزین‌ترین آنها به کار می‌افتد، و عوامل ایجاد انگیزه‌ها چهار فقره هستند اول عوامل برون ذاتی متغیر مانند مشاهده مناظر و صحنه‌های طرب‌انگیز یا غم‌انگیز و شنیدن بحثهای مسرّت بخش یا رنج‌آور و چشیدن طعمهای مطلوب یا نامطلوب دوم عوامل برون ذاتی ثابت مانند اوضاع جغرافیایی طبیعی و اقتصادی و سیاسی و روابط اجتماعی و رسوم و عادات ملی و مذهبی سوم عوامل درون ذاتی متغیر مانند تفکرات و خیالات و تجسم‌های فکری

و تخیلی و بحث و جدالهای ذهنی و بررسی نتایج آنها چهارم عوامل درون ذاتی ثابت مانند قوت و ضعف استعدادها و زکاوتها و ضبط و حافظه‌ها، درک و استنباطها و شدت و ضعف غرایز و عاطفه‌ها و قدرت و ضعف اراده و تصمیم‌گیریها و قدرت تدافع در حالتهای تردید و اضطراب.

آنگاه همان انگیزه‌های برخاسته از عوامل چهارگانه، که نسبت به انجام دادن کاری با هم متضاد می‌باشند، بعضی با قطب اجابت و بعضی با قطب امتناع و خودداری موافق هستند، با تسلط و نظارت «من» درکفّه ترازو قرار می‌گیرند و کفّه هرکدام سنگین‌تر بنظر رسید، برحسب آن «من» از دایرهٔ قصد به دایرهٔ میل به انجام دادن آن کار وارد می‌گردد و دو قطب اجابت و خودداری که تا حال هریک پنجاه‌درصد بودند حالا قطب اجابت به هفتادهشتاد درصد بالغ گشته است، و در صورت شدیدتر شدن میل و رسیدن آن به صددرصد، «من» از دایره میل به دایره اراده وارد می‌شود، و در اینحال اگر وسایل شروع به کار فراهم نباشد «من» در دایره اراده منتظر می‌ماند و هر گاه وسایل شروع کار فراهم گردید (مثلاً ماشین جلو او آماده و ساکش را هم آورده‌اند) در این لحظه از دایرهٔ اراده وارد تصمیم قطعی و با بازکردن در ماشین و نشستن در آن و حرکت ماشین «کار» یعنی مسافرت شروع می‌گردد و بسوی تحقیق پیش می‌رود بشرط اینکه مقتضی تصمیم «من» باقی بماند و تغییر نکند و ابزارکار موجود و موانع منتفی گردد و برای بهتر ظاهر شدن نقطهٔ اختیار درکارها توجه به این دو مطلب لازم است:

۱ ـ کارهایی که برای انسان عادت شده، مانند راه رفتن و غذاخوردن و نوشتن و رانندگی افراد ماهر مراحل پنجگانهٔ فوق بصورت اتوماتیک و با آگاهیها و حالتهای

بسیار سریع و احساس‌نشده تحقق می‌یابند، و مراحل و تکه‌های ریز و درشت آن کارها به دنبال یکدیگر سریعاً آغاز و پایان می‌یابند، مثلاً به هنگام تناول غذا یا سخن گفتن یا پیاده‌روی، آنچه احساس می‌شود یک قصد و آگاهی کلّی نسبت به کلّ اجزای آنها است نه نسبت به یکایک حرکات اندامها و اخراج یکایک حرفها.

۲ ـ کارهایی که هنوز عادت نشده‌اند و مراحل پنجگانه با تأنی و تأمل و سنگین‌تر تشخیص دادن انگیزه‌ها تحقق می‌یابند. گاهی آن انگیزه امری است دوبعدی فعلاً تلخ است اما نسبت به آیندهٔ به مراتب تلخ‌تر حالا مطلوب است مانند تناول دواهای تلخ و تحمل هزینه‌های سنگین جراحی‌ها از ترس مرگ و ذلّت، و مانند فروختن زیراندازهای ضروری برای پرداخت ویزیت اطباء و دوای داروخانه‌ها و مانند راه رفتن بسوی زندان از بیم ضرب و جرح و قتل همه این کارهای دو بعدی را «اضطراری» می‌نامند و کارهایی که بعد فعلی آنها مطلوب و دلخواه فاعل است خواه بعد آینده آنها هم مطلوب باشد مانند تفریحات سالم و تناول غذاهای مفید، یا آینده آنها امر نامطلوبی باشد اما فاعل آن را نادیده گرفته مانند تناول غذاهایی که طبیب آنها را منع کرده و تناول مشروبات الکلی و استعمال مواد مخدر، عموماً «غیر اضطراری» بشمار می‌آیند.

حالا که کارهای انسان را از جنبهٔ تکنیکی بررسی نمودیم و مراحل پنجگانهٔ آنرا از آغاز تا پایان و شروع تحقق آن نشان دادیم، ببینیم در میان آن مراحل آیا پدیده‌ای بنام «اختیار» مشاهده می‌گردد، و اگر پدیده‌ای بنام «اختیار» وجود دارد درکجای آن مجموعه و در چه مرحله‌ای مشاهده می‌گردد؟ و چه فعلی اختیاری و چه فعلی اجباری و غیر اختیاری است؟

پاسخ اهل منطق و استدلال این است که میان آن مجموعه:

۱ - درکارهایی که در حالت انفعالی روی می‌دهند، اختیار وجود ندارد.

۲ - درکارهایی که در حالت فعلی اما در حالت بیهوشی «من» تحقق می‌یابند باز اختیار وجود ندارد.

۳ - درکارهایی که در حالت فعلی و در حالت هوش «من» تحقق می‌یابند ولی من قصد انجام آنها را ندارد و نیرویی از خارج بدن او را بحرکت در می‌آورد، در اینصورت نیز اختیار وجود ندارد.

۴ - درکاریکه در حالت فعلی و در حالت هوش «من» و در حال نظارت «من» بر مجموعه‌ای از انگیزه‌های حاصل از عوامل چهارگانه برون ذاتی ثابت و متغیر و درون ذاتی ثابت و متغیر، و در حال تمایل غیر الزامی به یکی از آن انگیزه‌ها، «من» متمایل به قطب اجابت گردیده و انجام دادن آن کار را «قصد» می‌کند، از همین لحظه طلیعهٔ «اختیار» ظاهر می‌گردد و این «قصد» وقتی شدیدتر شد به «میل» مبدل می‌گردد و این میل وقتی شدیدتر شد به «اراده» مبدل و در صورت مهیّا شدن وسایل و ابزار شروع کار اراده به تصمیم مبدّل و «کار» شروع می‌شود، و چنین کاری کاملاً اختیاری است زیرا اساس آن تمایل «غیر الزامی» به یکی از انگیزه‌هاست، هر چند آن انگیزه همانگونه که قبلاً گفتیم ممکن است فعلاً تلخ و نامطلوب و رنج‌آور باشد و با حالت اضطرار، آن کار را انجام دهد مانند کسیکه با دست خویش دواهای تلخی را به امید بهبودی تناول می‌کند و مانند متهمی که با پای خویش همراه مأمور جلب به زندان می‌رود مبادا در صورت تخلف بد بدتر شود اتفاقاً در آن کارهایی که آنها را «اضطراری» می‌نامند چهرهٔ اختیار بصورت تمام رخ مشاهده می‌شود زیرا

منشأ آنها نه طبیعت است و نه غریزه و امری که ماورای طبیعت و غریزه باشد همان «من» است که در بین خواسته طبیعت و خواسته غریزه و خواستهٔ خودش، خواستهٔ خودش را برمی‌دارد و در غیر انسان چون «من» وجود ندارد، هرگز چنین وضعی پیش نمی‌آید، در نباتات و جانداران هرگز دست رد به سینه طبیعت و غریزه نهاده نمی‌شود و بدون استثنا از آنها تبعیت می‌کنند اما انسان دارای امری است که روانشناسان آنرا «من» می‌نامند بوسیلهٔ آن در مواردی دست رد به سینهٔ طبیعت و غریزه می‌نهند.

بنابراین، از لحظهٔ تمایل غیر الزامی «من» به یکی از انگیزه‌ها و قصد «قطب اجابت» و انجام دادن آن کار، طلیعهٔ «اختیار» ظاهر می‌گردد، و در تبدیل قصد به میل و تبدیل میل به اراده و تبدیل اراده به تصمیم و شروع کردن کار، در هر مرحله جلوهٔ اختیار از مرحله قبلی ظاهرتر و درخشنده‌تر می‌گردد، اما وجود این پدیده (یعنی اختیار) و همچنین بقای آن، به هیچ وجه سبب قطعی تحقق آن کار نمی‌باشد زیرا آنچه بطور قطع موجب وجود چیزی می‌شود «علت تامه» آن چیز است و «اختیار» جزئی از علت تامه کارها و خود علت ناقصه است و مسئولیتهای فاعل اعمال غیر اجباری و تحسین‌ها و توبیخ‌هایش به سبب دارا بودن همان جزء از علت تامه می‌باشد که تا آن حد در ایجاد اعمال غیر اجباری تأثیر دارد که بدون تحقق آن جزء از علت (یعنی اختیار) تحقق آن اعمال محال است.

آخرین تلاش جبریهای مادی در اثبات جبر بعد از ارائه برهان حسی بر وجود اختیار و نشان دادن مظاهر جلوه‌های محسوس آن، باز جبریون مادی در وجود «اختیار» ابراز تردید نموده و بعنوان نقد بر برهان

مذکور گفته‌اند: از نخستین جلوه‌های اختیار «میل و اراده» است، و میل و اراده نیز از این راه تحقق یافته‌اند که تحت تسلط و نظارت من، یکی از انگیزه‌ها بر دیگری «ترجیح» یافته آنگاه میل و اراده نسبت به قطب اجابت آن کار تحقق پیدا کرده‌اند، و بدیهی است که همان «ترجیح» نیز پدیده است،

و هر پدیده‌ای حتماً به سبب علتی بوجود می‌آید، پس آن ترجیح نیز معلول علتی است و علت امری است الزام آور و با اختیار که نباید الزامی در آن وجود داشته باشد، کاملاً در تضاد می‌باشد و خلاصه «همان میل و اراده که از مظاهر جلوه‌های اختیار فرض شده بودند چون معلول «ترجیح و ترجیح هم معلول علتی است» پس همان میل و اراده از مظاهر الزام و اجبار می‌باشند.

«فولکیه (Foulchieh) از دانشمندان معتقد به «اختیار» در پاسخ آن شبهه گفته است: «هرگز نباید چنین تصور کرد که «کار اختیاری» کودتایی است علیه نظام علت و معلول زیرا کارهای اختیاری نیز عموماً مشمول قوانین نظام علت و معلول است آنگاه از فیلسوف معروف هفدینگ (Hefding) نقل می‌کند که: «درست است ترجیح نیز خود پدیده‌ای است و ترجیح «من» که یکی از دو طرف را ترجیح می‌دهد، قطعاً بدون علت امکان‌پذیر نیست اما هرگز نباید از این نکتهٔ دقیق غافل بمانیم که علت در فیزیک با علت در موجودات روانی و درونی و نفسانی فرق می‌کند، و علت آن «ترجیح» مانند یک علت تامه در فیزیک، آن اندازه الزام آور نیست که یک طرف امری را بطور صد در صد ایجاب، و نظارت و تسلط «من» را بکلی ساقط نماید، زیرا اگر چنین می‌بود می‌بایستی راه دوم و طرف دیگر آن امر بکلی مسدود شده باشد، در صورتیکه دلایل سه گانه زیر شاهد هستند بر اینکه در

هنگام که «من» راه اول را انتخاب کرده، راه دوم نیز باز بوده است:

اول: اگر در هنگام انتخاب راه اول راه دوم بکلی بسته، و امکان ورود به آن راه بکلی منتفی بوده است، به چه علت پس از متوجه شدن به تقصیر و کوتاهی در انتخاب راه اول، انسان همواره اظهار ندامت و پشیمانی نموده و خود را ملامت می‌کند، و بدیهی است ملامت و پشیمانی درباره راه اول تنها هنگامی معنی دارد که به هنگام شروع کردن به آن کار، راه دوم نیز باز بوده باشد.

دوم اینکه، توقف «من» ولو برای لحظات محدودی بر سر دوراهی و سپس انتخاب نمودن یکی از آن دو راه (راه انجام دادن و راه انجام ندادن) لازم است مورد تحلیل قرار گیرد، آیا هنگامیکه «من» در بارهٔ عامل ترجیح یکی از این دو راه فکر می‌کند، آیا آن عامل می‌تواند بطور صددرصد او را به آن راه وادار کند؟ البته نه، زیرا اگر چنین می‌بود در بارهٔ عامل ترجیح راه دیگری فکر نمی‌کرد، و اینکه «من» در حال تردید گاهی عامل ترجیح راه اول وگاهی عامل ترجیح راه دوم را مورد رسیدگی قرار می‌دهد، نماینگر این واقعیت است که هیچ کدام از آن دو عامل ترجیح، ضرورت و الزامی بودن خود را بر «من» تحمیل نکرده است، پس «من» به تعبیرهای دیگر «عقل، روح، نفس» در حال تردید، رنگ هیچکدام از آن دو عامل را بر خود نبسته است و درست به یک تماشاچی می‌ماند که حسن و قبح موضوع مورد تماشا را بررسی می‌کند و در غالب موارد عاملی که برای ترجیح یکی از این دو راه پیدا می‌شود (مانند علت فیزیکی) صددرصد آن راه را ایجاب نمی‌کند، زیرا در فعالیتهای درونی گاهی مطلوب بودن کاری هفتادهشتاد درصد است و سی درصد یا بیست درصد آن نامطلوب است با این حال آن کار شروع می‌شود، حالا برای پر

شدن جای آن سی درصد و بیست درصد و تحقق علت تامه که لازمهٔ تحقق هر چیزی است، چه امری وجود دارد؟ نه «فولکیه» نه «هفدینگ» به آن اشاره نکرده‌اند، به اعتقاد نگارنده، پرکنندهٔ این خلأ سی درصد و بیست درصد و تحقق علت تامه، ویژگی ذاتی خود «اراده» است، که ترجیح دادن طرفی بر طرف دیگر از ویژگیهای ذات اراده است خواه ابزار ترجیح را صددرصد یا هشتاددرصد و هفتاددرصد در دست داشته باشد، یا اساساً هیچ ابزاری برای ترجیح نیافته باشد، مانند انتخاب یکی از دو طرف که از هر حیث و از هر جهت با هم مساوی باشند، تفتازانی در تهذیب صفحه ۹۳ به ترجیح ذاتی اراده در شرایط مساوی بودن دو طرف امری، اینگونه تصریح نموده است «شخصی که دارای اختیار است یکی از دو امر متساوی را به ذات خود بر دیگری ترجیح می‌دهد در شرایطی که هیچ وسیله و ابزاری برای ترجیح پیدا نکرده باشد، مانند کسیکه در حال فرار از درنده‌ای بر سر دوراهی می‌رسد که از هر حیث مساوی هستند و اراده با ویژگی ذاتی یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد» و مانند کسیکه شدیداً گرسنه و دو قرص نان را جلو او میگذارند که از هر حیث مساوی هستند و ارادهٔ آن فرد گرسنه ذاتاً یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد و بدیهی است اگر ذات اراده خود ترجیح دهنده نمی‌بود می‌بایستی در شرایط مساوی آن دو امر، توقف محض حاصل گردد و شخص فراری سر دو راهه بایستد و شخص گرسنه در حالیکه در قرص‌های نان خیره شده است دست به سوی آنها دراز نکند.

دلیل سوم این است که در غالب کارها، هرلحظه که از فعالیت درونی ما می‌گذرد، لحظه دوم از فعالیت برای ما بطور صددرصد خود را تحمل نمی‌کند،

یعنی پیش از آنکه لحظهٔ دوم برسد، ما می‌بینیم با امکان منتفی ساختن فعالیت در آن لحظه، به فعالیت ادامه می‌دهیم، به همین جهت گاهی مسافرتی در مسافه صدکیلومتری را، بعداز پیمودن چهل کیلومتر قطع می‌کنیم و بجای پیشروی در آن کار به عقب برمی‌گردیم، و بلکه در تمام لحظات انجام دادن کاری، تحت تسلط و نظارت من، همواره پیش از آنکه لحظهٔ دوم برسد، منتفی شدن فعالیت در آن لحظه کاملاً ممکن است، بنا براین مجموع اجزای آن کار، باریزش تدریجی اراده «من» در حال قابلیت گسیخته شدن سلسله اجزای کار، تحقق می‌یابد.

خلاصه باتوجه به سه اصل مسلم و محقق زیر:

۱ ـ نظارت و تسلط «من» بر دو قطب (اجابت و عدم اجابت)

۲ ـ تمام عوامل و انگیزه‌هایی که انسان را به کاری وادار می‌کند، انگیزه بودن آنها برای انسان همیشه بطور صددرصد نمی‌باشد (گاهی صدی هشتاد یا هفتاد می‌باشد)

۳ ـ ریزش تدریجی اراده و قابلیت گسیخته شدن اجزاء هرکاری با یکی از عوامل درونی یا بیرونی.

پدیدهٔ اختیار، یک پدیدهٔ انکارناپذیر و قطعی و از راه تجربهٔ عملی ظاهر می‌گردد.

سیستماتیک بودن جهان منافی اختیار نیست

برخی از جبریهای مادی که توان نقض برهان حسی و تجربی فوق را در خود ندیده‌اند، ناچار به معارضه آن پرداخته‌اند و سیستماتیک بودن و هماهنگ بودن تمام نمودها و عوامل ایجاد پدیده‌های جهان را منافی با پدیدهٔ «اختیار» دانسته‌اند و گفته‌اند

چون در دستگاه پیدایش هستی، تمام حقایق و نمودها با هم پیوستگی دارند، و هر کاری که از انسان سر می‌زند (خواه کارهایی که به ظاهر اختیاری هستند و خواه کارهای دیگر) همهٔ آنها مربوط به یک عده نمودها و عوامل مسلسل و پیشینه‌ای هستند که مانند حلقات زنجیر بهم پیوسته‌اند و هر یک از دیگری ایجاد می‌گردد، و هرکاری بدون تحقق علت و عاملش محال است تحقق پذیرد و بعداز تحقق علت و عاملش محال است تحقق نپذیرد. بنابراین در تحقق هیچ کاری از کارهای انسان، جای برای پدیدهٔ «اختیار» وجود ندارد.

پاسخ معارضهٔ فوق این است که جبریهای مادّی، آگاهانه یا ناآگاهانه فراموش کرده‌اند که نیروی ارادهٔ انسان که تجلی‌گاه پدیدهٔ اختیار است، خودش یکی از نیروهای دیگر و هماهنگ با قوانین جهان هستی آثار مهم خود را بروز داده است، مانند بنای آنهمه ساختمانها و تأسیس آنهمه کارخانه‌ها و ساختن آنهمه ماشین‌ها در فضا و در زمین و دریاها و آنهمه صنایع و اختراعات محیّرالعقول، که بعداز پیدایش انسان برروی زمین بوجود آمده‌اند، مخصوصاً انجام دادن آن کارها (نه بر یک شکل و صورت ثابت و لایتغیر مانند خانه‌سازی زنبورعسل و مورچه‌ها و لانه‌سازی جانداران دیگر بلکه) همواره در حال تغییر و حرکت به سوی تکامل بیشتر و تفاوت ذوق و سلیقهٔ هر قومی با قوم دیگر و بلکه هر فردی با فرد دیگر کارها تحقق می‌یابند، و همان نیروی ارادهٔ انسان که جبریهای مادی آنرا فراموش کرده‌اند، جزئی از اجزای علت تامه کارهای غیراجباری است که تنها در صورت فراموش کردن این واقعیت است که مشکل نامطلوب «جبر» بوجود می‌آید.

معروف است یکی از خان‌های بزرگ، مردی را فرمان داده که ده اسب او را به

یکی از املاکش ببرد، آن مرد سوار بر یکی از اسب‌ها و بقیه را با افسار به یکدیگر بسته و همه را به دنبال خود یدک می‌کشید، بعداز آنکه چند ساعت راه رفته بود نگران شد که مبادا یکی از آنها را گم کرده باشد وقتی آنها را شمرد و دید فقط نه اسب هستند در نهایت رعب و هراس از اسبش پیاده شد و با حالتی از شدت نگرانی آنها را شمرد دید شکر خدا ده اسب تمام هستند، با خوشحالی سوار اسب شد و مدتی راه رفت و باز وسوسه و نگرانی دلش را فراگرفت و بار دیگر اسب‌ها را شمرد دید متأسفانه فقط نه اسب هستند، بار دیگر در نهایت ترس و خوف از اسبش پیاده شد و آنها را شمرد دید شکر خدا ده اسب تمام هستند و عابری که از دور آن جریان را مشاهده کرده بود وقتی به او رسید، از او سؤال کرد علت اینهمه پیاده شدن و سوار شدن و مکث و توقف تو چه بود، درجواب گفت راستی شماره این اسب‌ها برای من یک حالت عجیبی پیدا کرده است در یک لحظه آنها را می‌شمارم اول نه هستند بعد ده هستند، آن عابر به نقطهٔ اشتباه او پی برد و گفت: «عزیز من اسب‌ها ده هستند ولی وقتی سوار بر یکی از آنها می‌شوی، فراموش می‌کنی که آنرا نیز به حساب بیاوری»

همچنین جبریهای مادی فراموش کرده‌اند که دانشمندانی که به سیستماتیک بودن جهان هستی اعتقاد داشته‌اند، به وجود «اختیار» هم معتقد بوده‌اند مانند «موریس میترلینگ» و «انیشتین» مثلاً «انیشتین» که تا آخرین لحظه از زندگی همواره از سیستماتیک بودن جهان هستی دفاع می‌کرد، بحدی به «اختیار» انسان معتقد بود، که زندگی انسان را بدون اختیار بازی بشمار می‌آورد و فریاد برمی‌آورد که: «من نمی‌توانم تصورکنم که خدا جهان را به بازی گرفته است» و موریس میترلینگ انسان

فاقداختیار[1] را موجود بدبخت و سعادت انسان را وابسته به اختیار دانسته است.

دلایل آشکار روانشناسی بر تحقق «اختیار»

دلایل آشکار روانشناسی بر تحقق اختیار عبارتنداز: ۱ ـ وجود ندامت و پشیمانی که یکی از پدیده‌های روانی است، و این حالت همیشه بعداز محروم شدن از نفعی یا دچارشدن ضرری (اما بشرط آگاهی و عدم اجبار و نظارت «من» وکوتاهی در ایجاد مقتضی و شرایط و رفع موانع) بوجود می‌آید و با عبارتهای: «کاش چنان عمل

---

۱ – بیشتر از تمام نامبردگان نظر کانت (۲-۱۸۰۴) در باره مختار بودن انسان قابل توجه است زیرا معروف است که همانگونه «کپرنیک» هیئت بطلمیوس را بکلی واژگون کرد ـ ساکن را متحرک و متحرک را ساکن نشان داد و همهٔ مشکلات را حل نمود، کانت نیز انقلاب عظیمی را در فلسفه افلاطون و ارسطو ایجاد نمود. اصل را سایه و تابع، سایه و تابع را اصل نشان داد ـ و مشکلات وارد را حل نموده است و همین فیلسوف انقلابی (البته در فضای عقاید فلسفی) به نقل سیر حکمت در اروپا (۲۷۴ و ۲۷۵) در باره مختار بودن انسان می‌گوید: «هر کس درست تأمل نماید درمی‌یابد که مکلف است و بر ادای تکلیف توانا می‌باشد و اگر توانا نبود خود را مکلف نمی‌دید و مجبور بودن خود را درمی‌یافت و بسا می‌شود انسان در باره امری از عقل پیروی می‌کند که آن امر با تمایل طبع منافی است پس اگر انسان مختار نمی‌بود نمی‌توانست از عقل پیروی کند و آنگاه «کانت» در جهت تبیین این مطلب که مختار بودن انسان با قاعده «علت و معلول» هیچ منافاتی ندارد می‌گوید: «در هر انسانی طبعی هست و عقلی، از حیث طبع مربوط به عالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی می‌شود زمانی است و عوارض و حادثات و تابع قاعده ترتب معلول از علت می‌باشد و خواهی نخواهی مجری می‌شود، و اگر انسان تنها همین جنبه را می‌داشت اراده و اعمالش عموماً موجب و اجباری می‌بودند و هیچ اختیاری در کار نمی‌بود، و لیکن انسان از جهت عقل مربوط به عالم معقولات است و آن عالم زمانی نیست و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است، قانون و قاعده دارد، اما قانون او ناشی از وجود او و در واقع ساخته اوست و دیگری بر او قانونی تحمیل نمی‌کند «سیر حکمت در اروپا» ص (۲۷۴ و ۲۷۵)

می‌کردم و کاش بیشتر دقت می‌نمودم و کاش ...» از آن تعبیر می‌شود، و این حالت روانی که برای اکثریت قریب به اتفاق تمام افراد انسانی تحقق پیدا کرده است، گویای این است که «برای کنندهٔ آن کار ممکن بود، آن کار را بصورت دیگر هم انجام دهد» و اختیار جز این، هیچ معنی دیگری ندارد.

دانشمند معروف غربی «دیل فلکیه Foulchieh» در کتاب خلاصهٔ فلسفه، پدیدهٔ ندامت و پشیمانی را دلیل قاطع و آشکار بر وجود اختیار بشمار آورده است همانگونه که دانشمند شرقی جلال‌الدین رومی نیز قبلاً درکتابش مثنوی همراه چند دلیل دیگر به دلالت قاطع و آشکار ندامت و پشیمانی بروجود اختیار تصریح نموده و گفته است:

دست کان لرزان بود از ارتعاش — وانکه دستی را تو لرزانی زجاش
هردو جنبش آفریدهٔ حق‌شناس — لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیش — چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌ای — برچنین جبری تو چسپیده‌ای

بوسوئه (Bossuet) نیز گفته است آن امواج غمها که پس از ارتکاب خطا و اشتباه بر دل، سایه می‌افکند، و آرزوی جبران آن خطا و اشتباه را داریم نام دیگرش پشیمانی است (که برای همهٔ ما پیش می‌آید و گویای وجود اختیار برای ما می‌باشد).

۲ ـ یکی از دلایل قاطع و آشکار دیگر بر وجود اختیار، واگذاری مسئولیّت‌ها به بعضی و متعهد شدن انجام دادن آنها و بازجویی و مجازات متخلفین از انجام دادن آن مسئولیّت‌ها است، زیرا سپردن مسئولیّت‌ها تنها واگذاری کاری نیست به کسی،

شبیه واگذاری بریدن جسمی به تیغی که ممکن است توان بریدن آنرا داشته باشد یا نداشته باشد، بلکه واگذاری کاری است به کسی که در حالت توانایی و وجود شرایط و عدم موانع آیا آن کار را انجام می‌دهد یا انجام نمی‌دهد و در این صورت مورد بازجویی واقع می‌شود که چرا انجام نداده‌ای؟ در حالیکه می‌توانستی انجام بدهی و «اختیار» جز این، هیچ معنی دیگری ندارد، و چنین انسانی بسیار تفاوت دارد با ماشینی که راننده حرکت را به او واگذار کرده و وقتی از حرکت بازمی‌ایستد فوراً پیاده می‌شود و کاپوتش برمی‌دارد و به اجزای داخلی آن نگاه می‌کند تا بداند برای چه نمی‌تواند حرکت کند؟ نه اینکه بداند باوجود اینکه می‌تواند حرکت کند چرا حرکت نمی‌کند، بنابراین فرود آوردن چکش آهنگران بر چاقوی که نمی‌برد با فرود آوردن ضربتهای شلاق بر پشت یکنفر اهل بهتان و افترا که اتهام زنا را به دروغ به انسان عفیفی زده است بسیار بسیار فرق دارند، فرود آوردن چکش بر چاقو برای این است که توانی در آن ابزار وجود نداشته و برای ایجاد آن توان چکش بر سر او فرود آمده است اما فرود آمدن شلاق بر پشت افتراکننده برای این است که او با وجود اینکه توان دوری از این افترا را داشته، چرا از آن دوری نکرده و چرا مرتکب آن شده است؟

۳ ـ یکی دیگر از دلایل قاطع و آشکار اختیار نوع انسان، احساس ننگ و عار در برخی از کارهاست، افرادی که کارهای زشتی را انجام می‌دهند (مانند سرقت و فریب دادن و دو چهره عمل کردن و خلاف تعهدات رفتار نمودن و همچنین اعمال منافی عفّت) وقتی دانست که مردم از این معایب آگاه شده‌اند، آثار و عوارض حالتی که آنرا «خجالتی» می‌نامند مانند سربزیری و تغییر رنگ چهره و صدا و

حرکاتش و همچنین دست‌پاچگی و سکوت یا تناقض گوئی از او ظاهر می‌گردد، مخصوصاً هنگامی که بزرگترها باگفتن «خجالت نمی‌کشی یا شرمت باد!!» بروز آن حالت و عوارض را از او انتظار دارند، و بطور قطع و یقین می‌دانیم که در هیچ حیوان و جانداری غیراز انسان چنین آثار و عوارضی مشاهده نشده و آثار شرم و خجالت را نشان نداده‌اند، و انسان‌ها هم تنها در شرایطی دچار حالت خجالتی می‌شوند، که نقصی را از خود نشان داده، و فاقد اعتباری شده، که می‌توانستند از وجود آن نقص جلوگیری کنند و جلوگیری نکرده‌اند و می‌توانستند آن اعتبار را از دست ندهند و از دست داده‌اند و اختیار جز این، هیچ معنی دیگری ندارد.

نقص‌های خلقتی، و کسر اعتبارات ناشی از زیانهای مالی و بلاهای آسمانی، هرگز موجب پیدایش حالت خجالتی و عوارض آن در هیچ کسی نخواهد بود، و اگر کسی در چنان شرایطی خجالتی را برای کسی لازم شمارد بگوید: «خجالتی نمیکشی چشمت کم‌بینا و پایت لنگ است و تگرگ محصول باغ و بستانت را نابود کرده است، برخلاف عقل و منطق و عرف همهٔ ملتها سخن گفته است و طرف حق دارد به او بگوید: «تو خجالتی بکش از ارتکاب یک جنایت ادبی که کلمهٔ خجالتی را در مواردی بکار برده‌ای که ابداً جای خجالتی نیستند

۴ ـ یکی دیگر از دلایل بارز وجود اختیار در انسان، وجود «اخلاق» در آنهاست و منظور از اخلاق این است که غالباً بخاطر آسایش دیگران رنجها و مشقتهایی را تحمل می‌نمایند و بخاطر منافع دیگران از منفعت خود می‌گذرند، و بخاطر متلذذکردن و مسرورنمودن دیگران تلخی‌هایی را می‌چشند و گاهی بخاطر رهایی یک ملت از زیر یوغ ستم و آزار از زندگی و از جان خویش دست برمی‌دارند، این

است «اخلاق» که تمام فلاسفه و دانشمندان بوجود آن اعتراف دارند و تنها امثال «توماس مویر Thomas Moier» و «ماکیاول Machiavel» تحقق اخلاق را اساساً غیرممکن می‌دانند و از نهایت بدبینی می‌گویند «افرادی که به اخلاق تظاهر می‌کنند، جهت سودجویی وکسب اعتبار یا ریاکاری یا ناشی از ضعف نفس است» و فراموش کرده‌اند که امثال «معین بودایی و ژاندارک وگاندی و ماندلا و غیره» علاوه براینکه در بالاترین درجه قدرت نفس قرار گرفته‌اند هیچکدام ریاکار و سودجو و جویای اعتبار نبوده‌اند و از این مسایل فرسنگها دور بوده‌اند.

بدیهی است دارندگان اخلاق ـ به آن معنی که گفتیم ـ در حالیکه می‌توانند «خودگرا یا نوع‌گرا باشند» برخلاف مقتضای طبیعت خودگرایی و خودمحوری را کنارگذاشته و نوع‌گرایی را انتخاب می‌کنند و بعبارت دیگر در حالیکه می‌توانند «به جاذبه‌های مادّی یا جاذبه‌های معنوی پاسخ مثبت یا منفی بدهند» به جاذبهٔ معنوی ـ برخلاف طبیعت مادّی ـ پاسخ مثبت و به جاذبهٔ مادّی پاسخ منفی می‌دهند و آیا «اختیار» جز این هیچ معنی دیگری دارد؟

فمینیسم (feminisme) متعادل

یکی دیگر از بحثهای داغی که گاه‌گاهی محافل را بشدت گرم می‌کند مبحث (فمینیسم) است، و چون این مطلب مانند غالب مطالب دیگر جنبه‌های مثبت و منفی و خوب و بدی دارد، و دین اسلام جنبه‌های مثبت و خوب آنرا تأیید می‌کند به همین جهت لازم دانستیم اجمالاً ـ اما با دقت و تعمق ـ از آن بحث و معنی لغوی و اصطلاحی آن و تاریخ پیدایش و هدف اولی و نقاط افراط و تفریط و اعتدال آنرا بیان کنیم:

(فمینیسم) اسمی است منسوب به (فم ـ femme)[1] که در زبان فرانسوی بمعنی زن، و معنی لغوی آن طرفداری از زن است و معنی اصطلاحی آن نهضتی است که در اواخر قرن نوزدهم میلادی از طرف زنان اروپایی برای تساوی حقوق سیاسی و اجتماعی زنان با مردان آغاز گردیده است و به تدریج در سراسر کشورهای جهان گسترش یافته است.

در آغاز هدف این نهضت تنها تساوی حقوق اجتماعی زنان با مردان، آنهم در باره شرایط کار و دستمزد آن بود، اما در جریان مبارزهٔ خود به این نتیجه رسیدند، که

---

۱ - فرهنگ جامع سیاسی ـ محمود طلوعی ص ۶۵۳

بدون کسب حقوق سیاسی برابر با مردان، هرگز به کسب حقوق اجتماعی مساوی با مردان نایل نخواهند شد، زیرا تا هنگامیکه در نتیجهٔ داشتن حق رأی، زنان در نشاندن کسانی بر اریکهٔ قدرت نقشی نداشته باشند و مخالفان خود را با ندادن رأی تهدید نکنند، کسی به تقاضای برحق آنها گوش نمی‌دهد، معروفترین رهبر این نهضت زنی بود بنام (املین پانکهورست Fmmeline Pankhurst) که در سال ۱۲۶۸ شمسی نخستین جمعیت مبارزه برای برابری زنان و مردان را در انگلستان تشکیل داد، و در جریان مبارزهٔ خود بارها بازداشت و زندانی شد و در سال ۱۲۹۱ براثر دست زدن به اعتصاب غذا در زندان، توجه افکار عمومی مردم انگلستان را به خود جلب نمود، و پس از رهایی از زندان در سال ۱۲۹۳ تظاهرات خشونت‌آمیزی در لندن سازمان داد و آتش زدن چندین ساختمان دولتی، در جریان این تظاهرات موجب بازداشت مجدد و محکومیت او به سه سال زندان گردید، و بعداز یکسال زندانی، با تلاش وکلای مدافع خود، از زندان آزاد شد، ولی با آنهمه مبارزهٔ مستمر و خشونت‌آمیز خانم (پانکهورست) و هوادارانش، باز تا پایان جنگ بین‌المللی اول و در سال ۱۲۹۸ زنان انگلیسی حق رأی را بدست نیاوردند[1]، و ده کشور دیگر در اعطای حق رأی به زنان از انگلستان پیشقدم شدند که به ترتیب (زلاند، استرالیا، فنلاند، نروژ، دانمارک، شوروی، آلمان، اتریش، لهستان، کانادا) در سالهای (۱۲۸۱، ۱۲۸۵، ۱۲۹۲، ۱۲۹۴، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷) و بعداز جنگ جهانی دوم به ترتیب زنان

۱- فرهنگ جامع سیاسی ـ محمود طلوعی، (فمنیسم) صفحه‌های ۶۵۳ و ۶۵۴ و ۶۵۵ و فرهنگ خاص علوم سیاسی ـ حسن علیزاده (فمنیسم) صفحه‌های ۱۲۲ و ۱۲۳

«انگلستان، بلژیک، هلند، ایرلند، سوئد، امریکا، هند، افریقای جنوبی، ایتالیا، برزیل، تایلند، ترکیه، فیلیپین» در سالهای «۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۵، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۶» حق رأی بدست آوردند، و پس از پایان جنگ جهانی دوم در سال ۱۳۲۰ فرانسه حق رأی را به زنان اعطا نمود، سپس در سایر کشورهای اروپا و آسیا و امریکای لاتین، و در ایران در سال ۱۳۴۲ حق رأی به زنان داده شد.

فمینیسم افراطی نهضت (فمینیسم) یا طرفداری از زن، گاهی در مسیر افراط گرایی پیشرفته و به (جنس ستیزی) مبدل گردیده است، مخصوصاً در زمانیکه بجای یکی از زنان، مردی این نهضت را رهبری کرده است که در این راه به مصلحت اندیشی و واقع گرایی بی‌توجه بوده و تنها آشوبگری و پیشبرد یک هدف مادی و نظاره کردن جنگهای صنفی و جنسی را منظور داشته است مانند (الکساندر اکولونتای)[1] که در حوالی سال ۱۳۱۰ شمسی با طرح (فمینیسم پرولتری) در روسیه خواستار رهائی زن از قیود تحمیلی مردان شد وی با نوشتن کتاب (عشق سرخ) خواستار الغاي ازدواج و زناشویی و همچنین الغای خانواده گردید.

برخی از نوع همان رهبران مرد، براثر توهم از یک قانون فیزیک (کنش و واکنش) زن سالاری را بعداز قرنها مردسالاری یک جبر تاریخی و غیرقابل اجتناب بشمار آورده‌اند، و برای (فمینیسم) بعنوان اینکه مقتضای سیر در مسیر رشد و تکامل بشری است تبلیغ می‌کنند و در تقاضای تساوی حقوق سیاسی زنان و مردان تا آن

۱- فرهنگ خاص علوم سیاسی ـ حسن علیزاده ـ ص ۱۲۲

اندازه اغراق نموده‌اند، که رئیس جمهور بودن و فرمانده کل نیروهای مسلح شدن و ریاست کل قضات و داورها و کل فرمانروائی‌های کشوری و شهری و منزلی را از حقوق حقهٔ زنها شمرده‌اند، و جایز دانسته‌اند و بلکه واجب و عادلانه و عـالمانه دانسته‌اند، که مسئولیت سنگین ادارهٔ یک کشور پهناور، و مسئولیت آشتی و جنگ و اقتصاد و فرهنگ و گسترش بهداشت و داوری و مبارزه با فقر و فلاکت و بیماری یکـصدمیلیون زن و مـرد و خـرد و کـلان، و هـمچنین نـاخدائـی کشـتی نـجات یکصدمیلیون انسان را از امواج حوادث و از طوفان سانحه‌ها را، به نفری بسپارند که نوعاً حساس و عاطفی و لطافت‌آمیز و خوش‌باور و زودرنـج و هـیجان‌پذیر و کـم صلابت و ناشکیبا می‌باشد، و بدیهی است چنین پیشنهادی دور از واقع نگری و حق بینی و خالی از مصلحت اندیشی و امانت‌داری و دلسوزی نسبت به زنـان و نسبت به کل جامعه بشری است و به همین جهت همانگونه که تـا حـال در اوج پیشرفت آزادی زنان در کشورهای غربی، چنین پیشنهادی عملی نشـده است در آینده نیز عملی نخواهد شد.

و بـا ایـنکه نـهضت (فـمینیسم) در جـهان و در نـتیجهٔ مـبارزات مستمر و خستگی‌ناپذیر زنان تا آنجا پیشرفت نموده، که مصلحت اندیشان جوامع بشری در برخی ازکشورها بیم آن را دارند، که برخی از زنان آنان، از آنسوی بام بلند آزادی، به دره‌های هولناک بی‌بندوباری و فروپاشی خانواده‌ها سقوط کند، با این حال برخی از جاه‌طلبان هنگامیکه کاندیدای نیل به مقام مهمی می‌شوند، یا برای اداره کردن مقام مهمی به این نیاز دارند که جوانان آنان را روشنفکر و مترقی و تجددگرا بدانند، ناگاه پشت میکروفون‌ها ظاهر می‌شوند، و در یک حالتی از قهر و خشم و هیجان فریاد

می‌کشند:

«نصفی از انسانهای تمام جهان که زن هستند، از حقوق حقهٔ خویش بیچاره و محروم می‌باشند، و زمان آن فرارسیده که وجدانهای زنده و آگاه بشری تمام تلاش خود را به این سمت و سو گسیل دهند که زنان را از اسارت و محرومیتها رهایی بخشیده و آنان را به حقوق حقه خویش برسانند»

و شگفت‌انگیز اینکه برخی در جنگهای ایدئولوژی و مبارزه با حق، از عنوان فوق بیشترین مدد را می‌گیرند و از (فمینیسم) بصورت حربه‌ای در راه دین ستیزی و بویژه اسلام ستیزی استفاده می‌کنند.

و بدون اینکه از متون دینی ـ حتی بطور سطحی هم ـ آگاه باشند و تنها به دلیل عملکرد برخی از افراد ناآگاه از دین، یا بی‌تعهد نسبت به احکام و مقررات دین، فوراً قلمها را روی صفحهٔ کاغذها به حرکت درآورده و به تقلید از غربی‌های دشمن اسلام می‌نویسند: «در اسلام نه تنها از مساوات زنان با مردان در حقوق سیاسی و اجتماعی هیچ خبری و هیچ اثری نیست، بلکه از تبعیض آشکار در بین زنان و مردان در جهات بیشمار خبرها و اثرهای زیادی هست، از جمله اسلام در بارهٔ احراز مقام (امامت عظمی) و به تعبیر امروز (ریاست جمهوری) و احراز فرماندهی سپاه و فرمانروای شهرها و حتی ریاست منزلها و تصدی طلاق و ابطال عقد ازدواجها، زنان را (انسان) بشمار نیاورده، و در ارث و شهادت و دیه آنان را (انسان درجه دو) بشمار آورده است و نصّ صریح قرآن این است: «وللرجال علیهن درجة ـ بقره/۲۲۸» و در موارد فوق سهم مردان را دوبرابر زنان مقرر نموده است»

البته ما در همین کتاب بطور مفصل و با اقامهٔ براهین عقلی و حسی و دلایل

صریح نقلی بخوبی نشان داده‌ایم که این گفته‌های پریشان و سفسطه‌آمیز، اساساً از جهل یا تجاهل نسبت به اسلام واقعی و از جهل یا تجاهل نسبت به معنی مساوات و عدالت عینی، ناشی گشته‌اند و در اینجا از نظر دیگران، این گفته‌های پریشان را پاسخ می‌دهیم و می‌گوئیم: اینگونه افراد که خود را پهلوان یک جنگ ایدئولوژی پنداشته‌اند چون جز اسلام ستیزی و از حق گریزی هدف دیگری نداشته‌اند، به یک مار نویسی جاهلانه پناه برده و از یک داوری عامیانه یاری جسته‌اند، و در نتیجه یک غرور کاذب از سؤال‌های زیر غافل یا از پاسخ آنها طفره رفته‌اند که: «آیا اگر به رئیس جمهور بودن، یا فرمانده شدن و قاضی گشتن کسانی رأی ندهیم، انسانیت را از آنان سلب کرده‌ایم؟! یا اینکه ویژگیهایی را در کسان دیگری یافته‌ایم که آنان را فاقد آن ویژگیها دانسته‌ایم، آیا معلمی که نمره‌های مساوی به شاگردانش نمی‌دهد و حتی به یکی نمره بیست و به دیگری صفر می‌دهد واقعاً در بین آنان تبعیض بعمل آورده است؟! آیا در مسابقات (خطاطی، نقاشی، انشا نویسی و تیراندازی و غیره) هر گاه ارزنده‌ترین جایزه‌ها را به کسی بدهند که هنرش یکدرجه از همگان فراتر بوده است آیا تبعیض بعمل آمده است؟! آیا حق و عدالت در این است که در بین نامساویها، از تمام جهات، مساوات را برقرار کنیم یا برعکس ستم و بی‌عدالتی در این است که افرادی را که از حیث قدرت و توان و تخصص و هنرمندی یکدرجه بر دیگران تفوق دارند، آنان را مساوی کسانی قرار دهیم که از جهات نامبرده یکدرجه کمتر هستند، و حق و عدالت تنها در این است افرادی که نوعاً در ویژگیهایی با افراد دیگر تفاوتهایی دارند، احکامی که در بارهٔ آنان صادر می‌کنیم، نباید مساوی احکام آن افراد دیگر باشد و ما در همین کتاب در جای خود، تفاوت مردان را با زنان در تعهد هزینه

زندگی بیان نمودیم و توضیح دادیم که از این راه که طبق مقرّرات اسلام، مردان متعهد هزینه (پانسیون) زندگی زنان هستند، و هزینه زندگی زنان چه قبل ازدواج و چه بعد از ازدواج بر ذمّه مردان است کسری حصهٔ ارثی زنان نسبت به مردان چند برابر تلافی شده است و دیهٔ مردان هم که دو برابر دیه زنان است علتش این است که در قتل یک مرد دو شخصیت (یکی حقیقی و دیگری حقوقی - و فراهم کننده وسایل زندگی افراد یک خانواده با انجام دادن کارهای پر مشقت -) بقتل رسیده است، و علت اینکه در شهادتها، دو زن بجای یک مرد است، در رابطه با حالت عاطفی و روحیه ترحم‌آمیز زنان و سنخیت حافظه آنها است، وگویا این افراد اسلام ستیز از این حقیقت ناآگاه هستند، یا خود را به ناآگاهی می‌زنند که دین مبین اسلام، زنان را از تمام حقوق سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بهره‌مند کرده است، آنهم به اختیار خود اسلام، و بدون اینکه زنان، خودشان چنین تقاضاهایی را داشته باشند و برای تحقق آن نهضتی را برپا کنند، و یقه‌ها را چاک و تظاهرات خشونت‌آمیز را سازمان دهند و ساختمانهای دولتی را آتش بزنند و زندانی شوند، و بعد از یک قرن فریاد و خروش و شورش و تظاهرات خشونت‌آمیز حکومت را ناچار کنند که حق رأی دادن را به آنان اعطا نماید، بعلاوه دین مبین اسلام در روزگاری زنان را از حقوق حقه خود بهره‌مند نمود، که در تمام شرایع[1] و قوانین متداول و حتی نزد اهل کتاب، زنان، موجودات خوار و بی مقدار و پست بشمار می‌آمدند، و با آنها، مانند

۱- وحی محمدی - سید رشید رضا ص ۳۴۸ و روح الدین الاسلامی عفیف عبدالفتاح طباره ص ۵۶

کالایی و مانند بردهها رفتار می‌گردید و هر ظلم و ستمی را در باره آنها روا می‌دانستند[۱] خداوند متعال با وحی آیات قرآن بر پیامبرش، نه تنها زنان را از بردگی و کالا بودن و محرومیتها نجات داد، و از ستم و ذلت و خواری رستگار نمود، بلکه در یک ترازوی ارزیابی آنان را همتای مردان و مساوی با آنان (البته تساوی عالمانه و عادلانه و براساس تفاوت در ویژگیها) قرار داد و زنان را از تمام حقوقی که متناسب با جسم و جان و روحیه و فطرت آنان بود بهره‌مند نمود از جمله:

۱ - در روزگاریکه مردمانی - اعم از اروپائیان[۲] و غیره زنها را انسان بشمار نمی‌آوردند، و بلکه آنها را نوعی از حیوانات موذی یا اهریمن‌های[۳] زیان آور می‌دانستند، این آیه از قرآن از طرف خدا بر پیامبر(ص) فرود آمد: «**یا ایهاالناس انا خلقناکم من ذکرٍ وانثی - حجرات / ۱۳**» (یعنی) ای مردم ما شما را از مرد و زنی - آفریده‌ایم» که مرد و زن را بطور مساوی و بدون تفاوت، اساس آفرینش جامعه بزرگ بشری قرار داده است[۴].

۲ - و در روزگاری که زنان - حتی در آتن که دارای درخشنده‌ترین تمدنها بود - برده و کالای کم بهایی بشمار می‌آمدند و در عربستان گاهی بشکل ارث و ترکه اموات در می‌آمدند و دست بدست می‌شدند و به نفع مردان از ازدواج ممنوع می‌گردیدند، در دین اسلام نه تنها با نزول این آیه «**لا یحلّ لکم ان ترثوا النساء کرهاً و**

۱- وحی محمدی - سید رشید رضا ص ۳۴۸ و روح الدین الاسلامی عفیف عبدالفتاح طباره ص ۵۶

۲- وحی محمدی - سید رشید رضا ص ۳۵۰

۳- وحی محمدی - سید رشید رضا ص ۳۵۰

۴- روح الدین الاسلامی ص ۲۵۶ و ۳۶۰

لا تعضلوهنّ – نساء / ۱۹» (یعنی) جایز نیست برای شما که زنها را به زور ترکه اموات قرار دهید و مانع ازدواج زنان نشوید» ازکالا بودن و ترکه شدن رهایی یافتند، بلکه بحکم چندین آیه از جمله این آیه «و للنساء نصیب مما ترک الوالدان والاقربون – نساء / ۷» (یعنی) و برای زنان سهمی در ترکه پدر و مادر و خویشاوندان وجود دارد» زنان هم مانند مردان حق وارث بودن ترکه‌ها و مالکیت اموال را بدست آوردند.

۳ – در روزگاری که مجامع دینی در روم، رأی داده بودند که زن حیوانی است پلید و باید-مانند حیوانات موذی، او را دهن بندزد و او را از سخن گفتن منع نمود، دین اسلام تا آن اندازه مقام زن را بالا برد، که نه تنها او را از سخن گفتن منع نکرد، بلکه قرآن خبر داد که خداوند متعال سخن زنی را در حال جدال و بحث با پیامبر استماع فرمود، و خدا سؤال آن زن را پاسخ داد و مشکلش را حل نمود «قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها و تشتکی الی الله والله یسمع تحاورکما» – مجادله / ۱» (یعنی) قطعاً خدا گفتهٔ آن زن را شنید (و پذیرفت) که در باره شوهرش با تو مجادله می‌کند و بخدا شکوا می‌برد، و خدا قطعاً گفتگوی شما (دو نفر را می‌شنود» و در دوران بامهابت‌ترین و پر صلابت‌ترین خلفای راشدین امام عمر بن خطاب(رض) روزی زنی در یکی از کوچه‌های شهر مدینه به او رسید و در حالیکه در باره شیوه امارتش او را پند و اندرز می‌داد، امام عمر در یک حالتی از ادب و سکوت احترام‌آمیز اندرزهای او را استماع می‌نمود[1]، احسنت گویان به او قول می‌داد که به

۱– عقدالفرید ص ک ۲۱۶ و مسامرات ج ۲ ص ۱۵۳ و نهایة الارب ج ۳ ص ک ۲۴۵ و تفسیر

اندرزهای او عمل کند، و هنگامیکه آن زن رفت همراهش به امام عمر گفت: تو بیش از حد به استماع حرفهای این زن اهمیت دادی، امام عمر گفت: این زن خوله[۱] است و زنی است که در ماورای همه آسمانها خدا حرفهای او را استماع نموده، و سؤال او را جواب داده، چطور من به استماع اندرزهای او اهمیت ندهم؟ روز دیگر همین خلیفه و فرمانروای با مهابت و پرصلابت دو قاره آسیا و افریقا، در لحظاتیکه بالای منبر در اثنای خطابه‌اش از خطر بالارفتن[۲] مهریه زنان بحث می‌کرد، و پیشنهاد نمود که مهریه زنان در موضع متعادلی ثابت بماند ناگاه صدای زن ناشناخته‌ای که پای منبرش نشسته بود، خطابهٔ او را قطع کرد و با صدای بلند به او گفت در حالیکه قرآن مهریه زنان را محدود نکرده[۳] و فرموده «و اتیتم احدیهن قنطاراً فلا تاخذوا منه شیئا - نساء / ۲۰» (یعنی) و بنام مهریه) مال فراوانی به یکی از زنان دادی، چیزی از آن مال را (از آن زن) نگیرید) تو چطور مهریه زنان را محدود می‌کنی» امام عمر استدلال آن زن را تحسین کرد، و از محدودکردن مهریه خودداری نمود.

ابن کثیر ج ۱ ص ۴۶۷ به نقل خلافت و ملوکیت ص ۱۱۰ و عبقریات ص ۶۸۰

۱- عقدالفرید ص ک ۲۱۶ و مسامرات ج ۲ ص ۱۵۳ و نهایة الارب ج ۳ ص ک ۲۴۵ و تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۴۶۷ به نقل خلافت و ملوکیت ص ۱۱۰ و عبقریّات ص ۶۸۰

۲- عقدالفرید ص ک ۲۱۶ و مسامرات ج ۲ ص ۱۵۳ و نهایة الارب ج ۳ ص ک ۲۴۵ و تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۴۶۷ به نقل خلافت و ملوکیت ص ۱۱۰ و عبقریات ص ۶۸۰

۳- عقدالفرید ص ک ۲۱۶ و مسامرات ج ۲ ص ۱۵۳ و نهایة الارب ج ۳ ص ک ۲۴۵ و تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۴۶۷ به نقل خلافت و ملوکیت ص ۱۱۰ و عبقریّات ص ۶۸۰

۴ - در دورانی که پیشوایان[۱] دینی در روم کنگرهٔ بسیار بزرگی در باره ماهیت زنان تشکیل داده و به اتفاق آراء نظر دادند که زن روح ندارد، و به همین علت زن از زندگی در جهان[۲] دیگر و از ورود به بهشت بی بهره می‌باشد، و همچنین در اروپا و دیگر جاها مردمانی معتقد بودند که هیچ دینی از ادیان از زنان پذیرفته نیست، به همین جهت رسماً آنان را از خواندن کتب مقدس دینی محروم می‌کردند دین اسلام این تصورات واهی و جاهلانه را شدیداً رد کرد، و در مورد زندگی جاودانه و ورود مؤمنان نیکوکار به بهشت، زنان را با مردان برابر و مساوی قرار داد و خدا در قرآن فرمود: «و من یعمل من الصالحات من ذکرا و انثی و هو مؤمن فاولئک یدخلون الجنة و لا یظلمون نقیراً - نساء / ۱۲۴» (یعنی) و کسیکه اعمال شایسته انجام دهد و مؤمن باشد، خواه مرد خواه زن، چنان کسانی داخل بهشت می‌شوند، و به اندازه نقیری (گودی موجود در پشت هسته خرماکه درکمی و ناچیزی بدان مثال می‌آورند) ستم به او نمی‌شود» و بعد از شخص پیامبر(ص) نخستین مسلمان یکزن بود (خدیجه کبری حرم رسول الله) و نخستین نسخه منحصر بفرد قرآن در زمان امام ابوبکر در نزد زنی (حفصه حرم رسول الله) به امانت گذاشته شد.

۵ - در دورانی که مردمانی زنان را تا آن حد پلید و خوار و بی مقدار می‌پنداشتند که به هیچ وجه اجازه نمی‌دادند در معابد دینی و در محافل ادبی و امور اجتماعی با مردان شریک باشند، دین مبین اسلام تا آن اندازه مقام زن را بالا برد که در عالیترین

۱- روح الدین الاسلامی ص ۳۵۷ وحی محمدی ص ۳۵۱

۲- روح الدین الاسلامی ص ۳۵۷ وحی محمدی ص ۳۵۱

رابطه اجتماعی یعنی بیعت با فرمانروای کل و مبایعت با پیامبر(ص) آنان را قشر مستقل و برابر با مردان بشمار آورد، و خدای متعال در قرآن کریم خطاب به پیامبر(ص) فرمود: «یا ایهاالنبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک... - ممتحنه / ۱۲» (یعنی) ای پیامبر هنگامیکه زنان مؤمن به نزد تو آمدند که با تو پیمان برقرار کنند...» - و علاوه بر حق مبایعت با پیامبر که از حق رأی بسیار مهمتر بود) اسلام زنان را در جامعه اسلامی مانند مردان قشر مسئول در امور اجتماعی و مأمور به جلب افراد جامعه بسوی نیکوکاری و دفع آنان از اعمال زشت و بزهکاری، قرار داد و خدای متعال در قرآن فرمود: «**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر** - توبه / ۷۱» (یعنی) مردان و زنان مؤمن برخی دوست و یاور برخی دیگرند، (و خوبی و بدی یکدیگر را در وجود خویش احساس می‌کنند به همین جهت) یکدیگر را به کار نیک می‌خوانند و ازکار بد باز می‌دارند» و همچنین اسلام این اجازه را به (خوله) داده که فرمانروای پر شکوه و با ابهتی چون امام عمر را در یکی از کوچه‌های مدینه متوقف نماید، و او را به انجام دادن کارهای نیک و دوری ازکارهای بد پند و اندرز دهد و همچنین به زن بی نام و نشانی اجازه داده که پای منبر چنین فرمانروایی در اثنای خطابه‌ش پیشنهاد او را شدیداً نقد کرده، و چنین فرمانروایی را به قبول نظریه خودش وادارکند، در آن روزگار بحث از حق رأی نبود، چون یکایک مسلمانان، اعم از زن و مرد، خودش یک نماینده بود، و مجلس شورا جامعه بزرگ اسلامی بود، و هر زن و مردی می‌توانست در تصویب و تأیید قوانین جدید اجتهادی و در رد یا تعدیل آنها شرکت نماید و عملکرد فرمانروای یک کشور را یا یک شهر را در تصویب قوانین یا در اجرای آنها انتقاد کند و مسئولین را

استیضاح نماید.

۶ - در دورانیکه ازدواج و زناشویی، نه تنها، در میان قبایل[۱] چادرنشین، بلکه در میان شهرنشین‌ها و ملل[۲] متمدن یک نوع برده‌داری بشمار می‌آمد و شوهران به دیده برده زرخرید و مملوک و عناصر حاشیه نشین به همسران خود می‌نگریستند، و درکتابهای دینی (هند) نوشته بودند: «و باو مرگ و دوزخ[۳]. سم. آتش همگی از زن بهتر هستند، و در تورات[۴] نیز: «زن تلخ‌تر از مرگ بشمار آمده بود»، دین مبین اسلام ازدواج را یک رابطه عاطفی و لبریز از مودت و ترحم، و یک پیوند محکم روحی و معنوی و یک تعهد ثبت شدهٔ اخلاقی طرفین قرار داد، و شوهر و همسر را بطور مساوی دو رکن اساسی تشکیل خانواده بشمار آورد، و مانند دو لپه دانه‌های دو لپه هر دو را بطور مساوی موجب ادامه نسل بشری و موجب بقای همدیگر و حافظ همدیگر از شدت حرارت حادثه‌ها و شدت سردی ناکامی‌ها، قرار داد و در این زمینه‌ها به این آیه‌ها توجه نمائید:

۱ - «و من ایاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودّه و رحمةً - روم / ۲۱» (یعنی) و (یکی) از نشانه‌های (دال بر وجود) خدا(ی عالم و قادر و مرید) این است که از جنس خودتان همسرانی برای شما آفریده، تا در کنار آنان بیارامید (و در جولانگاه حوادث زندگی، جاذبه‌ها و دافعه‌های روزگار آرامش را از

۱- روح الدین الاسلامی - عفیف عبدالفتاح طباره ص: ۳۵۷
۲- روح الدین الاسلامی - عفیف عبدالفتاح طباره ص: ۳۵۷
۳- روح الدین الاسلامی - عفیف عبدالفتاح طباره ص: ۳۵۷
۴- روح الدین الاسلامی - عفیف عبدالفتاح طباره ص: ۳۵۷

شما نگیرند) و در میان شما (شوهران و همسران) محبت و ترحم را ایجاد نموده است (که بر اثر محبت، هر یک برای تأمین رفاه و مسرت دیگری در تلاش است و بر اثر ترحم هرکدام برای رفع و دفع گرفتاریها و ناراحتیهای دیگری درکوشش است)

۲ - «واخذن منکم میثاقاً غلیظاً - نساء / ۲۱» (یعنی) و (زنان با ازدواج با شما) پیمان و تعهد بسیار استوار و محکمی را از شما گرفته‌اند (که هر دو بطور مساوی به این پیمان و تعهد وفادار بمانند)

۳ - «هن لباس لکم و انتم لباس لهن - بقره / ۱۸۷» (یعنی) زنانی که همسران شما هستند نسبت به شما حکم لباس را دارند و شما هم برای آنان حکم لباس را دارید (و هر طبقه بطور مساوی در دفع شدت سردی ناکامی‌ها و دفع شدت حرارت حادثه‌ها و پوشانیدن معایب طبیعی بشری، برای همدیگر حکم لباس را دارید.

۴ ـ «ولهن مثل‌الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجة ـ بقره/۲۲۸» (یعنی) و برای همسران (حقوقی) است (که باید شوهران آنها را ادا کنند) همانگونه که (اداکردن حقوق) برآنها است (وهمسران باید آنها را اداکنند بگونهٔ شایسته (ومنطبق با عرف و مطابق احکام اسلامی) و برای مردان (که شوهر هستند) نسبت به زنان (که همسران آنان هستند) یک درجه از منزلت نیز هست (و آن درجه از منزلت به دلیل آیهٔ سی‌وچهارم سورهٔ نساء که بعد تفسیر می‌شود، جز مدیریت منزل و سرپرستی خانواده ـ آنهم با مشاورت همسر و قبول نقد و تأیید او ـ چیز دیگری نیست و قرآن در آن آیه می‌فرماید:

«الرجال قوامون علی النساء بما فضل‌الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم ـ نساء/۳۴» (یعنی) مردان (در خانه و در میان افراد خانواده) سرپرست زنان هستند

بعلت اینکه خدا، برخی را (نوعاً ـ مُراد مردان است) نسبت به برخی (نوعاً ـ مُراد زنان است) از لحاظ قوای جسمانی نیرومندتر، و در تحمل خشونتها و مشقتها با صلابت‌تر، و در برابر هیجانها و امواج و عواطف مقاومتر، و برای کسب اموال از راه‌های پرمشقت تواناتر و) برتر آفریده است، و همچنین بعلت اینکه مردان در راه تحقق پیوند زناشویی، اموال و دارایی خود را هزینه می‌کنند.

برخی از اسلام‌ستیزان، بدون توجه به آنهمه مقام و منزلتهایی که دین مبین اسلام در آن شرایط حادّ، به زنان داده است و بدون توجه به تفسیر آن همه آیه‌هایی که از حقوق حقهٔ زنان بحث می‌کند، و بدون تعمق در آیهٔ «وللرجال علیهن درجة» و تنها از طریق مارنویسی عامیانه و روش عوام‌فریبانه، از این امر بحث کرده و گفته‌اند: «این آیه بطور صریح گویای این مطلب است که زنان، از لحاظ انسانیت یک‌درجه کمتر از مردان هستند، بنابراین مردان انسانهای درجه یک، و زنان انسانهای درجه دو خواهند بود و دوبرابر بودن حقّ مردان از ارث و از دیه و از شهادت این مطلب را آشکارا نشان می‌دهد»

اینگونه افراد، براثر بغض اسلام ستیزی، این اصل بسیار ساده و معروف منطق را فراموش کرده‌اند که «انسان» نوع است و تمام ماهیت افراد خود می‌باشد و «انواع» و تمام ماهیتهای افراد و اجزای آنها عموماً «متواطیء» هستند، و به هیچ‌وجه تشکیک‌پذیر نخواهند بود، و آنچه تشکیک‌پذیر است و کمتر و بیشتر و بالاتر و پایین‌تر دارد، عوارض و خواص ماهیتهاست، بنابراین صنفی از انسان که نسبت به صنف دیگر منزلت بیشتری دارد، به هیچ وجه انسان درجه یک و دیگری انسان درجه دو بشمار نمی‌آید، آیا افراد یک خانواده نسبت به سرپرست خود، و

دانشجویان نسبت به استاد خود، و دارندگان مدارک پایین نسبت به دارندگان مدارک بالاتر و کارمند یک اداره نسبت به رئیس خود، و تمام بیماران نسبت به دکتر معالج خود، عموماً انسانهای درجه دو هستند؟

دقت و تعمق در توضیحات گذشتهٔ تحقیقها نشان می‌دهد که دین مبین اسلام در جهت توجه به ویژگیهای جسمی و روحی. حالتهای عاطفی، از حیث حقوق در بین زنان و مردان یک تساوی عالمانه و حکیمانه و عادلانه را برقرار نموده است، و تنها ناآگاهی یا بغض و عداوت و اسلام ستیزی سبب گشته که غربیان یا غربزدگان این واقعیت آشکار را انکار کنند و حکمت فرمودهٔ پیامبر آشکاراتر گشته که فرموده: «لایحکم احدکم بین اثنین و هوغضبان» هرگز یکی از شما در حال قهر و خشم در بین دو نفر داوری نکند» زیرا قهر و خشم و عداوت و دشمنی، مانع شنیدن حقایق و دیدن واقعیات است.

پلورالیزم دینی (Pluralism)

غوغای پلورالیزم دینی در محافل

«پلورالیزم» در لغت بمعنی کثرت گرایی و کثرت پذیری است و «پلورالیـزم دیـنی» در اصطلاح اهل بحث بمعنی پذیرفتن تمام ادیان وحیانی (اعمّ از اسلام و یهودی و نصرانی و غیره) و تمام ادیان غیر وحیانی (امثال بودایی و هندی و غیره) است، و پذیرفتن ادیان وحیانی به چند معنی قابل تصور است اول به این معنی، که هردینی در زمان نزولش، تا نسخ آن بوسیلهٔ دین بعدی، کاملاً حق شمرده می‌شود، و چنین نیست که حق به این معنی تنها در انحصار دینی از ادیان باشد، دوم اینکه هر دینی هرچند با نزول دین بعدی نسخ شده باشد، باز اصول اساسی آن دین یعنی توحید و معاد و نبوتش نسخ نشده، بلکه کاملاً تأیید شده‌اند، پس تمام ادیان وحیانی در هر زمانی (و از جمله در زمان ما) سهم زیادی از حق در آنها وجود دارد، و چنین نیست که حق به این معنی تنها در انحصار دینی از ادیان باشد، و سوّم به این معنی که هر فردی و هر گروه و جمعیتی که دارای دینی از ادیان هستند، حق داشتن آن دین را دارند وکسی حق ندارد از راه زور و اعمال قدرت آنها را از اعتقاد به آن دین یا انجام دادن مراسم آن دین منع نماید و حق به این معنی هم در انحصار دیـنی از ادیـان نیست وکسی نمی‌تواند (و حتی امکان هم ندارد) که فردی را یا دسته وگروهی را به

داشتن اعتقاداتی مجبور نماید، همانگونه که قرآن کریم صریحاً اکراه در دین را تحریم و حتی غیرممکن نشان داده و فرموده: «لااکراه فی‌الدین ـ بقره /» و امام عمر در نامه‌هایی که به فرماندهان سپاه اسلام در مناطق زردشتی نشین نوشته است بر این جمله تأکید کرده است: که «لاتخربوا بیوت نارهم» آتشکده‌های آنان را تخریب نکنید، و آنان را در انجام دادن مراسم دینی خود آزاد بگذارید، تا هرگاه خواستند به میل خود دین اسلام را بپذیرند، به همین جهت بعد از تسلط کامل اعراب بر ایران، پیشوایان آیین زردشتی همچون سابق برای ترویج آیین خویش آزادانه فعالیت می‌کردند و تعداد زیادی از آتشکده‌ها شعله‌های فروزان آنها همچون سابق به آسمان می‌رسید و جنگهای اسلام از نوع جنگهای رهایی بخش و آزاد کردن ملتها از یوغ اکراه و اجبار اکاسره و اقاصره و مختار نمودن آنان در انتخاب هر دینی که خود مایل باشند، صورت گرفته است و در این زمینه به (معجم البلدان ج ۱، ص ۱۲۹ و فتوح البلدان، ص ۲۲۱ و تاریخ ایران باستان ج ۲، ص ۹۹) مراجعه فرمائید.

چهارم پلورالیزم دینی به این معنی که در زمان حاضر، جمعیتهایی از پیروان ادیان وحیانی که نسبت به دین اسلام «جاهل قاصرند نه عالم مقصر» و دین اسلام اساساً به آنان تبلیغ نشده و یا به گونه‌ای به آنان تبلیغ نشده که موجب برانگیختن تفکر آنان گردد، در این صورت آن جمعیتها از پیروان هر دینی باشند اهل نجاتند طبق آیه «و ماکنا معذّبین حتی نبعث رسولا - اسراء / ۱۵» و آیه «لئلایکون للناس علی الله حجة بعد الرسل - نساء / ۱۶۵» و نجات در انحصار تنها دینی از ادیان نیست، اما پیروان ادیان وحیانی که دین اسلام بصورتی به آنها تبلیغ شده که موجب برانگیختن تفکر آنان گردیده، اما آنان بعلت بی اعتنایی یا عناد ولجاجت به تفکر در باره دین

اسلام نپرداخته‌اند و خلاصه «عالم مقصر بوده‌اند نه جاهل قاصر» به هیچ وجه اهل نجات نیستند، (تفسیرالمنار ج ۱ ص ۳۳۹ در تفسیر آیه ۶۲ سوره بقره تفصیل مذکور را از فیصل التفرقه تألیف امام محمد غزالی نقل کرده است)

پلورالیزم دینی بمعنی اول و دوم و سوم مورد قبول تمامی علمای اسلامی است و بمعنی چهارم مورد اتفاق اکثر علمای اسلامی است، اگر جاهل قاصر بعد از اسلام را شبیه فترت قبل از اسلام بحساب آوریم که جمهور اهل سنت اهل فترت را اهل نجات می‌دانند و معتزلیها و جمعی از فقهای حنفیّه اهل فترت را اهل نجات نمی‌دانند (تفسیرالمنار ج ۱، ص ۳۳۷) اما اگر جاهل قاصر بعد از اسلام را بر خلاف اهل فترت بکلی معذور بدانیم در این صورت پلورالیزم دینی بمعنی چهارم هم مورد اتفاق تمام علمای اسلامی خواهد بود.

پنجم پلورالیزم دینی به این معنی که در عصر حاضر تمام ادیان وحیانی اعم از اسلام و یهودی و نصرانی و غیره همچون یک و به اندازه یک حق هستند و یکایک اعتقادات هر یک از آن ادیان مانند عقاید بقیه آنها بدون تفاوت حق هستند، و چنین نیست که امروز تنها یک دین حق وجود داشته باشد و بقیه ادیان به استثنای مطالب مشترک با آن دین حق، عموم عقاید و احکام آنها باطل باشد.

پلورالیزم دینی به این معنی (معنی پنجم) به هیچ وجه با قطعیت و یقینی بودن عقاید اسلامی سازگار نیست و قطعاً مورد تایید کسانی نخواهد بود که از متون دینی آگاهی کافی دارند و تنها یک تفکر خارجی است که بتازگی در محافل بحث و میزگردهای تلویزینی و در کتابچه‌ها و جزوه‌ها سر بیرون آورده است، و در حالیکه قلیلی از جوانان که صحت این تئوری را وسیله‌ای برای رفع تکلیف‌ها و مشقت

عبادتها و ادامهٔ کامجوی‌های خود می‌پندارند و بشدت شیفته پیشرفت و گسترش این نظریه می‌باشند و یکی دو نفر از صاحبان قلم و افتاده در دام نامجویی و شهرت یابی و بی توجه به صراحتهای متون دینی نیز در تأیید این نظریه چیزهایی گفته‌اند و نوشته‌اند، در مقابل این اقلیت، اکثریت جوانان و همه میانسالان و سالخوردگان شدیداً مخالف این نظریه و جمعی از صاحبان قلم که در آگاهی از متون دینی به درجه تخصص رسیده‌اند امثال (مصطفی حسینی طباطبائی و شخصیتهای دیگر) در رد این تفکر مقاله‌ها و کتابهایی نوشته‌اند.

نگارنده نیز که زمانی را در تعلیم و تعلم متون دینی بسر برده، و بارها افکار فلسفی «بیکن م - ۱۶۲۵» و «دکارت م - ۱۶۵۰» و «مالبرانش م - ۱۷۱۵» و «اسپینوزا م - ۱۶۷۷» و «لایپ نیتس م - ۱۷۱۶» و «جان لاک م - ۱۷۰۴» و «ولتر - ۱۷۷۸» و «کانت - م - ۱۸۰۴» را با یکدیگر و با افکار فلسفی افلاطون و سقراط و ارسطو، و با افکار فلسفی ابن سینا و ابن رشد مقایسه کرده‌ام، مناسب ندیدم که بدون اظهار نظر، ازکنار محافل بحث از «پلورالیزم دینی به معنی پنجم» گذر کنم و لازم دیدم به شرح زیر نظر خود را ابراز نمایم:

طراح پلورالیزم دینی و اساس آن

پلورالیزم دینی به معنی پنجم طرحی است که از مدتی نه چندان دور[1]، یک کشیش ساکن فعلی امریکا بنام «جان هیک» آنرا پیشنهاد نموده است، و جان هیک این

۱- در میزگردی که در ماه رمضان ۱۳۷۹ در تلویزیون برای بحث پلورالیزم تشکیل شده بود یکی از شرکت‌کنندگان به این مطالب تصریح نمود.

نظریه را از تئوری «کانت» در باب ارزش معلومات برداشت نموده است آنجا که کانت گفته است: «چنین نیست که اشیاء اصل‌های قابل ادراک باشند و ذهن ادراک خود را تابع حقیقت آنها کند، بلکه ذهن ما اشیاء را با ادراک خود منطبق می‌کند[۱]». (یعنی ذهن ما هر شیئی را هر گونه ادراک کرد آن شیئی را مطابق با آن ادراک می‌داند، خواه آن ادراک با حقیقت آن شیئی مطابق باشد یا مطابق نباشد) و کاری نداریم به اینکه ادراک ذهن با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست، چون آن را نمی‌توانیم بدانیم، و آنچه می‌دانیم این است که ما اشیاء را آنچنان درمی‌یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد (مثلاً کرهٔ خورشید، افراد با چشم غیرمسلّح آنرا یک قرص طلایی درمی‌یابند که در یکدست قرار می‌گیرد و افراد در رصدخانه‌ها و با چشم مسلّح آنرا کره‌ای درمی‌یابند که سیصدوسی‌وسه هزار و چهار صد برابر کرهٔ زمین است و در هر دو صورت آنچه راکه افراد دریافته‌اند چیزی بوده که ادراک ذهن آنها اقتضا کرده است و حقیقت کرهٔ خورشید هنوز معلوم نیست و ما نمی‌توانیم آنرا بدانیم)

جان هیک آن تئوری را بر دین هم تطبیق داده و گفته است: چنین نیست که دین یک اصل و حقیقت قابل درک باشد وگروه‌ها ادراک خود را تابع آن اصل و حقیقت نمایند، و هر ادراکی مطابق حقیقت آن باشد حق شمرده شود و آنچه مطابق نباشد باطل بحساب آید، و در نتیجه دین حق فقط یک دین باشد و بقیه ادیان باطل باشند،

۱- سیر حکمت در اروپا ـ فلسفه کانت ـ ص ۲۲۶ و اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۱۲۵ پاورقی مرتضی مطهری به نقل از مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا

بلکه چنین است که ذهن انسانها دین را بر ادراک خویش منطبق می‌کنند، و هر دسته وگروهی هر چه از دین دریافته‌اند چیزی است که ذهن آنها آنرا اقتضا داشته است و کاری ندارند به اینکه آن چیز مطابق حقیقت دین است یا نیست چون آنرا نمی‌توانند بدانند، بنابراین ادیان عموماً در یک سطح قرار دارند و عموماً از منطبق قراردادن دین بر ادراک گروه‌ها تحقق یافته و عموماً همچون یک حق بشمار مـی‌آیند، پس پلورالیزم دینی و کثرت‌گرایی و کثرت‌پذیری در زمینهٔ حق بودن جمیع ادیان امری است کاملاً صحیح و به هیچ‌وجه حق بودن در انحصار دینی از ادیان نیست»

ردّ علمی و فلسفی پلورالیزم دینی

اما به نظر نگارنده پلورالیزم دینی هم از حیث اساس و هم فی نفسه ناصحیح است و جان هیک در آن استدلال و استنتاج اشتباهات بزرگی را مرتکب شده است از جـمله: تئوری کانت را در باب ارزش معلومات یک مطلب کاملاً صحیح و بدون معارض پنداشته است، در صورتیکه تیزبینانِ شرق و غرب با براهین یقین‌بخش آنرا بکلی مردود و باطل نشان داده‌اند مثلاً در غرب، یک مجموعهٔ چـهار جـلدی بـه زبـان انگلیسی و بقلم «هانس‌کرنلیوس» آلمانی در ردّ کتاب مـعروف کـانت «نـقد عـقل محض» نوشته شده است کـه در مـقالهٔ یـازدهم از جـلد اول مـجموعه فـوق، آن نویسنده و متفکر و تیزبین «مفهوم شیئی فی‌نفسه» را که از جمله مفاهیم اسـاسی فلسفه کانت است مورد نقد و بررسی دقیق قرار داده، و اشتباهات کانت را بخوبی متذکر شده است و آقای علی‌اصغرزکوی آن مقاله را به فارسی ترجمه کرده، و در مجله کیهان فرهنگی شماره (۱۷۱) دیماه ۱۳۷۹ آنرا منتشر نموده است وکسانیکه می‌خواهند ردّ (نقد عقل محض را) که اساس نظریه «کـانت» است بـبینند بـه آن

شماره مراجعه فرمايند و اما در شرق مؤلف تيزبين مرتضی مطهری بعداز آنكه تئوری كانت[۱] را بشرح زير از مرحوم فروغی نقل می‌كند: «مرحوم فروغی می‌گويد[۲] حكيم مزبور (كانت) می‌گويد در تحقيق اين مسئله من روش را از آنچه فيلسوفان ديگر داشته‌اند تغيير داده‌ام و مانند (كپرنيک) در امر هيئت عالم عمل كردم، كه او ديد با اين فرض كه ما مركز جهان باشيم و خورشيد و سيارات گرد ما بچرخند مشكلات پيش می‌آيد، پس فرض را معكوس كرد كه خورشيد مركز باشد و ما گرد او بچرخيم ديد مشكلات بخوبی حل شد منهم ديدم تاكنون ما معتقد بوده‌ايم كه اشياء اصلند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقيقت آنها می‌كند يعنی بر آنها منطبق می‌نمايد، از اين رو مشكل پيش آمده است كه در بارهٔ اشياء بيرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی (فطری) می‌توان احكام تركيبی (احكامی كه موضوع و محمول در آنها دو مفهوم مختلف هستند) ترتيب داد پس من فرض كردم كه ذهن اشياء را بر ادراک خود منطبق می‌كند، يعنی كاری نداريم به اينكه ادراک ذهن ما با حقيقت اشياء مطابق هست يا نيست، چون آن را نمی‌توانيم بدانيم، آنچه می‌دانيم اين است كه ما اشياء را آنچنان درمی‌يابيم كه ادراک ذهن ما اقتضا دارد پس به اين روش مشكل حل شد»

استاد مطهری بعداز نقل نظريه كانت به شرح فوق می‌گويد: «البته فرق بزرگی بين فرض «كپرنيک» در هيئت عالم و فرض «كانت» در باب ارزش معلومات هست و آن

۱- پاورقی استاد مطهری در ج اول اصول فلسفه و روش رئاليسم تأليف محمدحسين طباطبايی ۱۲۵ و ۱۲۶

۲- سير حكمت در اروپا ـ محمدعلی فروغی ـ ج ۲ ص ۲۲۶

اینکه با فرض کپرنیک مشکلاتیکه برای علمای هیئت پیش آمده بود حل شد و امّا با فرض کانت علاوه براینکه خودش متضمن اشکالات غیرقابل حلّی است[۱] اشکالی که جمیع فلاسفه حتی خود کانت هم از آن احتراز داشتند شدیدتر شده است، زیرا خود کانت هم از سوفسطایی بودن و از پیروی شکاکان احتراز دارد، در صورتیکه فرض کانت حداقل منتهی به مسلک شک می‌شود، بعلاوه این فرض جدیدی[۲] نیست (تاکانت بتواند مانند اکتشاف کپرنیک آنرا از اکتشاف خود بشمار آورد زیرا) «پروتوکوراس» سوفسطایی معروف قرن پنجم قبل از میلاد، در دوهزاروسیصد سال قبل از کانت این فرض را بیان کرد و گفت «مقیاس همه چیز انسان است»

کانت از طرفی در ترتب معلول بر علت در عالم واقع تردید می‌کند و گفته است «رابطه علت و معلول[۳] ساخته عقل ماست، در عالم حقیقت معلوم نیست ترتبّ معلول بر علت واجب باشد» و از طرف دیگر می‌گوید: «هرچند عوارض و ظواهر را بوسیله حواس خود ادراک می‌کنیم اما می‌دانیم که ظهور، ظهورکننده می‌خواهد پس قطعاً ذواتی وجود دارند که این عوارض مظاهر آنها هستند» اینجاست که ایراد معروف «شوپنهاور» وارد می‌شود، وی می‌گوید: «پس از آنکه بنقادی معلوم کردی که علیت و معلولیت ساخته ذهن هستند به چه دلیل حکم می‌کنی که ذواتی در

۱- اشاره به اشکالاتی است که (هانس کرنلیوس آلمانی) در مقاله یازدهم از جلد اول از مجموعهٔ چهارجلدی در رد کتاب کانت «نقد عقل محض» آنها را بیان کرده است.
۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم ـ پاورقی استاد مطهری ج اول ص ۱۲۵ و ۱۲۶
۳- پاورقی استاد مطهری در اصول فلسفه ص ۱۲۴ ج ۱

خارج دارند که علل این ظهورات می‌باشند»

از آنچه تاکنون گفتیم معلوم شد که نظر قدما در باب ارزش معلومات درست در نقطه مقابل نظریه کانت است، مسلک قدما مسلک جزم و یقین است اما مسلک کانت مسلک شک است، قدما در مبحث وجود ذهنی اصرار و پافشاری می‌کردند که ماهیت اشیاء به همان نحو که در خارج هستند، در ذهن وجود پیدا می‌کنند، اما کانت می‌گوید هر چه ما ادراک می‌کنیم به نحوی است که ذهن ما اقتضا دارد، آیا واقع هم همینطور است یا نیست، نمی‌دانیم، کانت در نقادیهای خویش بجایی می‌رسد که جریان قاعدهٔ علیت و معلولیت را در عالم خارج مورد تردید قرار می‌دهد ولی قدما بارها تصریح کرده‌اند که تردید یا انکار جریان این قانون در عالم خارج مستلزم نفی فلسفه و بطلان جمیع علوم و همردیف سفسطه است (پاورقی مرتضی مطهری در اصول فلسفه ص ۱۲۵ و ۱۲۶)

بنظر نگارنده، همین انحراف فکری در بارهٔ نفی قانون علیت و معلولیت در خارج، که سبب تبدیل فلسفه به سفسطه و تبدیل فیلسوف به سوفسطایی گردیده، مشابه یک انحراف فکری دیگری است در بارهٔ تجویز «اجتماع نقیضین و تجویز اجتماع ضدین» که تئوریسین‌های فلسفهٔ ماتریالیسم، با منطق جدید دیالکتیک خویش برخلاف منطق قدیم ارسطو، آنها را جایز شمرده‌اند، هرچند جز فریب و حق‌پوشی و سیاسی کردن فلسفه! کار دیگری نکرده‌اند، زیرا اینکه یک انسان از یک حیث و یک جهت هم نشسته باشد هم نشسته نباشد، و اینکه یک فکر از یک حیث و یک جهت هم صحیح و حقیقت و هم خطا و غلط باشد محال بودن آنها بر یک طفل دبستانی نیز مخفی نیست، آیا خود دانشمندان مادی حاضرند قبول کنند

اصول فلسفی و منطقی آنان از یک حیث و از یک جهت هم صحیح و هم غلط و هم درست و هم نادرست هستند، آیا همین مطلب که الان از آنان نقل کردیم که گفته‌اند: «ممکن است یک مطلب هم حقیقت و هم خطاء بوده باشد» ممکن است هم حقیقت و هم خطا و هم درست و هم نادرست باشد؟» و مشاهدهٔ این انحرافها مخصوص برخی از فلاسفهٔ مادی و غیر مادی نیست.

و علت این انحرافهای فکری این است که آن فیلسوفان برای ادراک حقایق اشیاء بیش از اندازه و تا حد غرق شدن خود را به آن اشیاء چسبانیده‌اند، در صورتیکه همانگونه که برای دیدن با چشم (و بصر) چسبیدن چشم به آنها مانع رؤیت واقعی آنها است همچنین برای ادراک مطالب با ذهن (و بصیرت) نیز غرق شدن در آنها مانع ادراک واقعی آنها است پس برای دیدن اشیاء و ادراک مطالب همانگونه که باید بسیار دور نباشیم باید بسیار بسیار نزدیک و چسبیده به اشیا و غرق شده در مطالب نباشیم و بر همه کسانیکه خود دارای اعتدال مزاج، و از متون دینی و قواعد بدیهی فلسفه آگاه هستند لازم است در جهت احترام بمقام والای عقل انحرافات فیلسوفانی را بمردم گوشزد نمایند که بدیهی بودن قاعدهٔ علیت و معلولیت و بدیهی بودن امتناع تناقض و اجتماع ضدین را بکلی نفی کرده‌اند، و همچنین در جهت نهایت احترام به مقام بس والای آیه‌های صریح کلام خدا و براهین تردیدناپذیر علم کلام، انحرافات فکری کسانیکه عبارتهایی بر زبان می‌آورند که خلاف نص صریح قرآن است، بمردم یادآور نمایند و توجه به هیاهوی برخی از غربزدگان نکنند که چطور ممکن است «کانت» و «مارکس» اشتباه کنند و از غبار پراکنی برخی از خشک مقدسها هم نهراسند.

مخالفین و موافقین پلورالیزم دینی هر چند پلورالیزم دینی یک تئوری بسیار جدیدی است و ابداع کننده آن یعنی «جان هیک» هنوز در قید حیات است، با این حال مخالفین و موافقینی در ایران برای خود پیداکرده است، و در مقابل دانشمندان محقّق و ژرف اندیش و آگاه از متون دینی که برخی در محافل بحث و برخی در کتابها و مجله‌ها بحثها و مقاله‌هایی در رد پلورالیزم دینی دارند، برخی از دانشمندان پرآوازه و جذاب هم شدیداً هوادار پلورالیزم دینی گشته و برای اثبات آن به دلایل زیر تمسک جسته‌اند که نگارنده بعد از نقل، آنها را نقد می‌کنم:

دلیل اول - اگر امروز در گسترهٔ جهان تنها یک دین حق باشد و بقیه ادیان باطل بشمار آیند، نتیجه چنین خواهد بود که اکثریت قاطع مردمان جهان گمراه و از هدایت و رحمت الهی محروم بمانند و چنین نتیجه‌ای با یکی از اساسی‌ترین اعتقاد دین داران، یعنی رحمت عام الهی و هدایت عام[1] الهی در تضاد است.

جواب: از آیه‌های قرآن آشکارا معلوم می‌شود، آن هدایتی که عام است و شامل همهٔ جوامع بشری است هدایت تکوینی نیست که خدا بحکم فرمان تکوین اولی

۱- بر حسب نقل صراطهای مستقیم ص ۲۱۸ دلیل مذکور نخستین دلیل هیک بر صحّت پلورالیزم دینی است اما عبارت هیک چنین است: «ما مسیحیان معتقدیم که خداوند خدای عشق کل است او خالق و پدر نوع بشر است و خیر نهایی و رستگاری آدمیان را می‌خواهد، هیک سپس می‌پرسد چگونه می‌شود چنین خدایی بخواهد انسانها را بگونه‌ای هدایت کند که تنها اقلیتی قلیل رستگار شوند» و دلیل دوم هیک بر اینکه همه ادیان بطور مساوی سبب رستگاری هستند این است که ادیان هم در رابطه با خدا و هم در الگوها و هم در نتایج حاصله (خدا محوری زیستن) مشابه یکدیگرند.

همه انسانها را هدایت شده و بر سر راه آمده آفریده باشد و بلکه هدایت تکوینی مخصوص کسانی است که بخواهد آنها هدایت شده باشند.

و هدایتی که عام است و شامل همه جوامع بشری است هدایت تشریعی است بمعنی ارائه طریق بوسیله پیامبران، و راه نشان دادن و ارائه طریق به هیچ وجه لازمه راه‌یابی و هدایت یافتن نیست و ممکن است خدا جامعه‌ای را هدایت و ارائهٔ طریق نماید ولی آن جامعه آن هدایت و راهنمائی را پذیرا نگشته و بر حالت گمراهی خویش باقی مانده باشند، همانگونه که خدای متعال در قرآن می‌فرماید: «**و امّا ثمود فهد یناهم فاستحبّوالعمی علی الهدی** - فصلت / ۱۷» یعنی و اما قوم ثمود، ما آنان را راهنمایی کردیم ولی آنان گمراهی را از راهیابی دوست‌تر داشتند و برگمراهی خود باقی ماندند»

بنابراین گمراه بودن اکثریت مردمان جهان با هدایت عام الهی هیچگونه مباینتی ندارد، بعلاوه گمراه بودن اکثریت مردمان جهان مورد اعتقاد تمام مردمان جهان است، زیرا پیروان هر دینی پیروان سایر ادیان راگمراه می‌دانند و پیروان سایر ادیان نسبت به پیروان یک دین دارای اکثریت می‌باشند، حال اگر این اعتقاد را صحیح فرض کنیم اکثریت گمراهند و اگر آن را باطل فرض کنیم پس تمام جوامع بشری در باطل بسر می‌برند وکسی چنین نتیجه‌ای را قبول ندارد، و از اینها مهمتر اینکه قرآن کریم در موارد متعددی اکثر مردمان راگمراه بشمار آورده است از جمله: «**انّ الساعة اتیة لاریب فیها و لکن اکثر الناس لایؤمنون** - غافر / ۵۹» «**ولقد ضلّ قبلهم اکثر الاولین** - صافات / ۱۷»

و رحمت عام الهی نیز یکی از مظاهرش همان هدایت تشریعی و ارائه طریق

است که در آیه «وما ارسلناک الا رحمة للعالمین - انبیاء / ۱۰۷» به آن اشاره شده است و قبلاً توضیح دادیم که هدایت عامه الهی لازمه‌اش هدایت یافتن عمومی مردم نیست و رحمت تکوینی که بشکلی از اشکال شامل همه است لازمه‌اش این نیست که همهٔ انسانها هدایت شده باشند.

دلیل دوم - برگمان صحّت پلورالیزم دینی این است که هر جامعه متدین دارای دو بخش است یکی طبقه عوام که حایز اکثریت و دیگری خواص که در اقلیت هستند و دین بخش اول یعنی عوام معلول علت است نه مدلول دلیلی و دین بخش دوم یعنی خواص مدلول دلیل است نه معلول علت و با توضیح زیر معلوم می‌شود که ادیان چه معلول علت‌ها باشند و چه مدلول دلایل باشند در رابطه با حقانیت مساوی یکدیگر هستند و هرگز حق در انحصار یکی از آنها نیست و هرگز چنین نیست که یکی از آنها حق و بقیه باطل باشند بلکه عموم ادیان در رابطه با حق بودن در یک سطح قرار دارند و اینک توضیح این مطلب:

الف: در هر جامعه‌ای دین عوام معلول علت است، زیرا طبقه عوام تنها تحت تأثیر محیط زندگی و موقعیت محلی - بدون اینکه سنجش عالمانه و فیلسوفانه داشته باشند - به یکی از ادیان متدین می‌گردند و همانگونه که در شهر و روستاهای مسلمان نشین نسل‌های طبقه عوام پشت سر هم پیرو دین اسلام می‌شوند، همچنین در شهرها و روستاهای عیسوی نشین و زردشتی نشین نسل‌های طبقه عوام پشت سر هم پیرو آیین مسیحیت و یهودیت و زردشتی می‌گردند و دین‌های طبقه عوام، که معلول موقعیت محلی و مولود محیط زندگی آنها باشد، دلیل ندارد که تنها یکی از آنها را حق بدانیم و بقیه را باطل بشمار آوریم، و حق را تنها در انحصار

یکی از ادیان قرار دهیم.

جواب: این استدلال سفسطه‌ای بیش نیست، زیرا دین طبقه عوام به هیچ وجه معلول علل جغرافیایی و مولود محیط زندگی آنها نیست، زیرا اگر چنین می‌بود می‌بایستی دینی که در منطقه‌ای ظاهر می‌گردید در محیط جغرافیایی‌های دیگری که دارای آب و هوا و شرایط دیگر زندگی هستند، ظاهر نگردد در صورتیکه ما می‌بینیم که دین مبین اسلام که در شبه جزیره خشک و سوزان ظهور نمود بعدها در کشورهای سرسبز و خرم هلال خصیب (عراق و شام) و در کشورهای معتدل ایران و پاکستان و افغانستان و ترکیه و در کشورهای سردسیر قفقاز و روسیه و غیره ظاهر گردید، و آئین مسیحیت در فلسطین واقع در آسیا ظاهر گردید، و بعدها به کشورهای اروپایی و امریکا منتقل گردید، و از طرف دیگر اگر دین طبقه عوام مولود محیط زندگی آنها می‌بود می‌بایستی مردمان هر کشور از قدیمترین زمان تا پایان وجود جهان هموار پیرو یک دین باشند در صورتیکه ما می‌بینیم عربها چند هزار سال قبل دارای دین توحیدی ابراهیم (ع) بوده‌اند و در قرن پنجم میلادی آیین بت‌پرستی را داشته‌اند و بعداز ظهور اسلام آیین اسلام را پذیرفته‌اند و همچنین ایرانیان قبل از زردشت دارای آیینی بوده‌اند و با ظهور زردشت آیین زردشت را پذیرفته‌اند و بعداز ظهور اسلام آیین اسلام را پذیرفته‌اند، و کشورهای اروپایی دوهزار سال قبل آیینی را داشته‌اند و بعداز انتشار آیین عیسوی آن را پذیرفته‌اند.

بنابراین دیانتهای طبقهٔ عوام نیز معلول علتها و مولود محیط زندگی ملتهای نمی‌باشند، بلکه دیانتهای طبقهٔ عوام نیز مدلول دلیل‌ها است با این توضیح که هریک از ادیان سماوی بعداز آنکه در منطقه‌ای از جهان ظهور یافته است و پیامبر آن

دین از راه نشان دادن معجزه و براهین یقین بخش حقانیت آن دین را اثبات کرده است، نسل اول چه عوام و چه خواص از مشاهده معجزه‌ها و استدلال‌ها به آن دین گرویده‌اند، و نسل‌های بعدی از طبقه عوام همان استدلال دسته‌جمعی پیشینیان و تجربه آنان را برای اثبات حقانیت آن دین یک دلیل کافی و وافی بشمار آورده‌اند، همانگونه که ما، چون نسل بعداز نسل، از پیشینیان خود شنیده‌ایم که تناول زهر کشنده است و مارگزیدگی خطرناک و فرورفتن در آبهای عمیق جز برای شناگران موجب مرگ است، هرگاه زهری را دیدیم از آن دوری می‌کنیم و هرگز به آبهای عمیق فرو نمی‌رویم و همان دلایل پیشینیان و تجارب آنها را دلیل پرهیز از این خطرها می‌دانیم و هرگز لازم نمی‌دانیم خود شخصاً آنها را آزمایش کنیم و در امتداد دلایل و تجارب پیشینیان دلایل و تجارب شخصی داشته باشیم بنابراین دیانتهای طبقهٔ عوام نیز مدلول دلایل است و دلیل نیز دو نوع می‌باشد یکی دلیل صحیح و واجد شرایط یک دلیل منطقی، که نتیجه‌اش نیز صحیح است و دیگری دلیل غیرصحیح و فاقد یکی از شرایط دلیل منطقی که نتیجه‌اش هم غیرصحیح است، پس دین یک طبقهٔ عوام که دلیلش صحیح است دینش هم صحیح است و دین بقیه که دلیلشان غیرصحیح است دینشان نیزغیرصحیح است و معلوم شد که دیانتهای طبقه عوام در رابطه با حق مساوی یکدیگر نیستند و بلکه یکی از آن دیانتها حق و حق در انحصار او و بقیه باطل می‌باشند و نشانهٔ اینکه دلیل طبقهٔ عوام پیرو اسلام دلیلی است صحیح و واجد شرایط یک دلیل منطقی است این است، که برحسب تواتر قطعی نسل‌های مسلسل و متصل هزاران شخص از هزاران شخص شنیده‌اند، که هزاران شخص از هزاران شخص شنیده‌اند که ... که هزاران اتباع تابعین از هزاران

تابعین شنیده‌اند که هزاران شخص از اصحاب با چشم خود دیده‌اند و با گوش خود شنیده‌اند که پیامبر اسلام محمّد ابن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وسلّم)، علاوه بر معجزات حسی امثال اِسرا و شق‌قمر و بیان امور غیبی، با معجزه حسی و عقلی فرود آمدن آیه‌های قرآن‌کریم، پیامبری خود را از طرف خدا و حقانیت دین اسلام را آشکارا اثبات نموده است، و باز برحسب تواتر قطعی نسل‌های مسلسل و متصل بشرح فوق همان قرآنی که پیامبر(ص) بصورت معجزهٔ پیامبری خود ارائه داده است، تمام و کمال تا حال در سینهٔ نسل‌ها ضبط و سینه به سینه آمده است و در نوشت‌افزارها ثبت و مکتوب از روی مکتوب آمده است به‌گونه‌ای که میلیونها قرآن که امروز در دسترس جوامع بشری است با آن قرآنی که پیامبر ارائه داده یک کلمه تفاوت ندارد.

و اما نشانهٔ اینکه دلیل طبقهٔ عوام پیروان ادیان عیسوی و یهودی و زردشتی دلیلی است ناصحیح و فاقد شرایط یک دلیل منطقی است این است که برحسب تواتر قطعی نسل‌های مسلسل و متصل اولاً کتاب دینی زردشتیان (اوستا) در حملهٔ اسکندر مقدونی به ایران که در سال ۳۳۰ قبل از میلاد اتفاق افتاد و کتابخانهٔ جمشید طعمهٔ حریق گردید قسمت اعظم اوستا از بین رفت و بعداز نزدیک به هفت قرن که ساسانیان تدریجاً بقدرت رسیدند موبدان را مأمور نمودند که روایتها و محفوظات خود را هرچه بیاد می‌آورند بنویسند و اوستای فعلی همان نوشته‌هاست و اوستای اصلی نیز که درکتابخانهٔ جمشید نگهداری می‌شده است در قرن سوم میلادی گردآوری شده یعنی هزار سال بعداز زردشت (تاریخ جامع ادیان ـ جان ناس ص ۴۰۴ و کتاب موازنه بین ادیان ـ گلپایگانی و تاریخ کامل ابن اثیر

ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۵۹و ۲۶۰ و موازنهٔ بين اديان چهارگانه توحيدى ص ۲۶ و ۲۷)

ثانياً كتاب دينى يهود تورات برحسب تواتر نسل‌هاى مسلسل و متصل و اتفاق همهٔ مورخين در حملهٔ «بخت‌النصر» بابلى در سال ۵۸۶ قبل‌از ميلاد به بيت‌المقدس صندوق «شهادت» كه حاوى جميع كتب دينى يهود و نسخهٔ منحصربه‌فرد تورات بود طعمهٔ حريق واقع گرديد و يهوديان نيز بعنوان اسراى جنگى به بابل كوچانيده شدند و بعداز پنجاه سال و به روايتى هفتاد سال كه كوروش بربابل و بابليان غلبه يافت و يهوديان را آزاد كرد و به بيت‌المقدس برگشتند، كاهنى بنام «عزرا يا عزير» از آنچه خود بياد مى‌آورد يا ديگران بياد مى‌آوردند تورات را نوشت كه معلوم نبود چند درصد با تورات اصلى موافق بود (موازنه بين اديان چهارگانه ص ۴۷ و ۴۶).

ثانياً برحسب تواتر نسل‌هاى مسلسل و متصل قديم‌ترين انجيل‌هاى چهارگانه كتابهاى دينى عيسويان در بين سالهاى ۵۳ تا ۶۴ بعداز مسيح نوشته شده است و در حاليكه با بقيه انجيل‌ها اختلافات زيادى دارد معلوم نيست با انجيلى كه عيسى(ع) آنرا تبليغ كرد، چنددرصد موافق بوده است «موازنه بين اديان توحيدى ص ۱۲۲ و ۱۲۳ و دايرةالمعارف «انجيل»

ب ـ در هر جامعه‌اى دين خواص مدلول دلايل است نه معلول علتها و طبقه خواص پيرو هر دينى، در جهت اثبات حقانيت دين خود دلايلى را اقامه نموده كه با دلايل خواص پيرو دين ديگر، بحالت تكافو رسيده‌اند يعنى دلايل طرفين قوت مساوى قوت يكديگر دارند بطوريكه هيچ‌يک نمى‌تواند ديگرى‌را مغلوب كند و از ميدان بدربرد، و رأى (كانت) در مسايل متافيزيک كلاً همين است و او در بارهٔ

حدوث و قدم عالم گفته است اگر تا روز قیامت هم حکما و هم فیلسوفان میتافیزیسن در باب حدوث و قدم عالم بحث کنند هیچ‌یک از طرفین نمی‌تواند دیگری را بطورکامل مغلوب کند یعنی صددرصد اثبات کند که عالم قدیم است یا حادث «پلورالیزم دینی صفحه ۳»

و مادامیکه دلایل خواص پیروان همهٔ ادیان در برابر یکدیگر بحدّ تکافو رسیده باشند و هیچکدام نتوانسته باشد دیگری را مغلوب کند و از میدان بدربرد، پس معنی ندارد که یکی از ادیان را حق و بقیه را باطل بشمار آوریم، و حق را تنها در انحصار یکی از آنها قرار دهیم.

جواب: امکان ندارد دلیل هردو طرف یقینی باشد چون تکافو و تعارض در بین دو دلیل یقینی محال است و اگر هر دو ظنی باشند تکافو و تعارض آنها بلامانع است اما تکافو و تعارض آن دو دلیل موجب می‌گردد که هر یک از طرفین در قبول دینش متردد گردد و در نتیجه تمام خواص جوامع دینداران در قبول یک دین متردد باقی بمانند و هرگز از روی اعتقاد دینی را قبول نکنند، زیرا تفاوت ادیان، در نفی و اثبات احکام و اعتقادات وکم وکیف قضایا است پس هرگروهی دلیلی راکه بر اثبات دین خود اقامه می‌کند، نفی ادیان دیگر را نیز دربردارد و هرگاه دلایل همهٔ ادیان بحدّ تکافو رسیده باشد و قوه و نیروی آنها مساوی همدیگر باشد، در چنین وضعی جز تردد و حیرت و سکون هیچ حالتی برای استدلال‌کنندگان پیدا نمی‌شود، مانند اینکه دو نیروی جاذبه جسمی را هریک بسوی مخالف دیگری بکشانند که در صورت تکافو نیروی جذب آن جسم در جای خود ثابت می‌ماند و در نتیجه لازم می‌آید که خواص ملتها هیچ‌کدام به هیچ دینی اعتقاد جازم نداشته باشند و نسبت

به همهٔ ادیان در شک و تردید باقی بمانند، و چنین امری خلاف واقع است.

پس تنها امری که ممکن است و واقعیت هم دارد، و در طول تاریخ هم مشاهده شده است اقامه دلایل ظنی باطل‌گرایان در مقابل دلایل یقینی حق‌گرایان بوده است، و کسانیکه از آیه‌های قرآن در بارهٔ ظهور طلیعهٔ رسالتهای سماوی و اقامهٔ براهین یقین‌بخش پیامبران خدا در برابر ظن و گمانهای باطل‌گرایان آگاهی دارند بطور یقین می‌دانند که دلایل طرفین هرگز با یکدیگر تکافو نداشته و بلکه باطل‌گرایان ظن و گمان‌های خود را در مقابل دلایل یقین‌بخش حق‌گرایان و حق‌گویان قرار داده‌اند، هماهنگونه که قرآن کریم بعداز اقامه براهین یقین‌بخش در سورهٔ بقره آیه ۲۳ و در سورهٔ حج آیه ۵ تا ۷، موضع طرف مقابل را نیز در سوره‌های دیگر اینگونه بیان می‌کند: «ان یتبعون الاالظن و ما تهوی الانفس ـ النّجم/۲۳ یعنی آنان جز ازگمان و تمایلات نفسی از چیز دیگری پیروی نمی‌کنند» و ان‌الظن لایغنی من‌الحق شیئا ـ النّجم/ ۲۸» و قطعاً ظن و گمان کسی را از حق بی‌نیاز نمی‌کند «وظنوا انهم الینالایرجعون ـ قصص/۳۹» یعنی و گمان کرده‌اند که بسوی ما برگردانده نمی‌شوند» «یظنون باللّه غیرالحق ظن الجاهلیّه ـ آل‌عمران/۱۵۴» در بارهٔ خدا ظن و گمانی دارند که حق نیست و گمان دوران ناآگاهی از حق و جاهلانه است.

نقل و نقد نظریّه هیک

دلایلی که فوقاً نقل و نقد کردیم دلایل برخی از نویسندگان ایرانی است که شدیداً شیفته نظریه پلورالیزم دینی گشته‌اند و بعضاً از پیش خود آن دلایل را بر صحّت آن نظریه اقامه نموده‌اند و اینک نقل و نقد نظریه هیک (۱۸۲۲) طبق نقل کتاب «عقل و اعتقاد دینی» تألیف چهار دانشمند غربی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی:

«جان هیک» قبلاً نگرشهای موجود در بارهٔ تنوع ادیان را به سه دسته تقسیم کرده:

اوّل انحصارگرایی که رستگاری، رهایی، کمال یا هرچه هدف دینی تلقی می‌شود، منحصراً در یک دین خاص می‌بیند و اثبات‌کنندهٔ این نظریه، برهانهای کلامی است.

دوّم کثرت‌گرایی یعنی دست‌کشیدن از مدعیّات انحصارگرایانه و پذیرفتن اینکه ادیان گوناگون ـ حتی اگر پاسخها و واکنشهای گوناگونی نسبت به واقعیت الوهی داشته باشند ـ همگی می‌توانند مایه رستگاری، رهایی، کمال‌نفس پیروان خود باشند.

سوّم شمول‌گرایی که ترکیبی است از دو نظریه قبلی و شمول‌گرایان در عین اینکه همچون انحصارگرایان معتقدند که تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد، و این راه نیز صرفاً یک دین خاص قابل شناسایی است، همچنین مانند کثرت‌گرایان معتقدند که خداوند و لطف و عنایت او، به انحای گوناگون در ادیان مختلف تجلی یافته، هرکس می‌تواند رستگار شود، حتی اگر از اصول اعتقادی آن دینِ حق چیزی نشنیده و بی‌خبر باشد، به این ترتیب شمول‌گرایی از انحصارگرایی فراتر است، زیرا به رغم پذیرفتن این ادعای انحصارگرایانه که یک دین خاص حق مطلق است، می‌پذیرد که پیروان سایر ادیان نیز (به دلیل آنچه در همان دین حق محقق شده است) می‌توانند رستگار شوند.

جان هیک بعداز توضیح این نگرشها نگرش دومی را اختیار کرده و آنرا کثرت‌گرایی (Pluralism) نامیده است و مؤلفین کتاب عقل و اعتقاد دینی نظریهٔ جان هیک را اینگونه نقد می‌کنند که: «این دیدگاه سؤالاتی را ایجاد می‌کند نخست

آنکه چگونه می‌توان جمیع تصوراتی را که ادیان گوناگون از خداوند یا واقعیت غایی دارند و ارائه می‌کنند آنها را صادق دانست» و مؤلفین کتاب در پاسخ می‌گویند: «هیک می‌پذیرد که بعضی ادیان دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی دربارهٔ واقعیت غایی دارند، در بعضی ادیان واقعیت غایی امر غیرثنوی نامتشخص فراسوی همه چیز و هیچ چیز و نسبت به این جهان وهمی که در آن زندگی می‌کنیم و می‌اندیشیم، متعالی است، اما در ادیان دیگر واقعیت غایی متشخص است خدایی خالق است که با لذات در امور انسانی تصرف می‌کند به نظر می‌رسد این دو تصور از واقعیت با یکدیگر قابل جمع نیستند»

بعد مؤلفین کتاب نامبرده می‌گویند: «هیک برای تبیین این مسأله میان واقعیت فی‌نفسه: (نومن) و واقعیت آنچنان که بوسیلهٔ انسانها و فرهنگها درک و تجربه می‌شود: (فنومن) تمایز می‌نهد، و چگونگی توصیف دینداران از واقعیت فی‌نفسه بستگی به مفاهیم مفسّری دارد که ایشان به کار می‌گیرند، بنابراین کسانی معتقدند واقعیت غایی امر غیرثنوی و غیرقابل توصیف است مجموعهٔ خاصی از مفاهیم مفسر، استعارات و تصاویر را به کار می‌گیرند و کسانیکه معتقدند خداوند موجود متشخص است مجموعهٔ دیگری را مورد استفاده قرار می‌دهند، واقعیت غایی امری نامتناهی است و لذا هردوی این تصاویر تا حدّی درست هستند، هرچند که ما نمی‌توانیم از این موضوع مطمئن باشیم، چون هیچیک از آن تصاویر کاملاً برواقعیت فی‌نفسه منطبق نیستند، و هیک از داستان معروف مردان کور و فیل استفاده می‌کند: «برای گروهی از مردان کور که هرگز با فیل مواجه نشده بودند فیلی آوردند یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد و اظهار داشت فیل یک ستون بزرگ و زنده است

دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و اظهار داشت که فیل مار عظیم‌الجثه است، سوّمی عاج فیل را لمس کرد و گفت فیل شبیه به تیغه گاوآهن است و الی آخر البته همهٔ آنان درست می‌گفتند اما هرکدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و مقصود خود را در قالب تمثیلهای بسیار ناقص بیان می‌داشتند»

سپس مؤلفین کتاب نامبرده در صفحه (۴۱۳) در ردّ نظریه پلورالیزم می‌گویند: «کثرت‌گرایانِ نظیر هیک ناچارند برسر یکی از این دو راه قرار گیرند، اگر هیچ تصور روشنی از خداوند نداشته باشند، یعنی نمی‌توانند هیچ چیزی را در بارهٔ خداوند یا واقعیت غایی فی‌نفسه بگویند در اینصورت اعتقاد دینی آنان بیش از هر چیز به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیرقابل تمیز از الحاد می‌شود، و اگر ما تصویر روشنی از خداوند داشته باشیم در اینصورت می‌توانیم مجموعهٔ سازگاری از محمول‌ها را برای توصیف اوصاف خداوند به‌کارگیریم به این ترتیب ما با موضوعی سروکار داریم که می‌توانیم در بارهٔ آن سخن بگوئیم لذا در موقعیت کسانی که کاملاً کورند قرار نداریم و می‌توانیم دریابیم که مدعیات کدام‌یک از مردانِ کور درست است.

اعتراض دوم مولفین نامبرده بر هیک این است که کثرت‌گرایان می‌توانند چه جوابی براین ادعای انحصارگرایان داشته باشند که عیسی مسیح یگانه تجلی خداوند و یگانه راه رستگاری است، هیک در پاسخ دیدگاه رسمی و سنتی در بارهٔ تجسّد را رد می‌کند، و می‌گوید روح خداوند می‌تواند در همهٔ انسانها تصرف و تأثیر نماید و آنها را چنان متحول سازد که کاملاً حاکی از خداوند شوند، تجسّد استعاره‌ای است که تأثیر خداوند بر زندگی آدمیان را بیان می‌کند، عیسی (همچون سایر پیامبران بزرگ) قابلیّت انسان را برای تحوّل یافتن و خدامحورانه زیستن، به

فعليت رساند (صفحه ۴۰۸ ازكتاب عقل و اعتقاد دينى)

هيک معتقد است كه آموزه‌ها گوهر دين نيستند، گوهر دين، متحول كردن شخصيت انسانها است، به همين دليل او هشدار مى‌دهد كه آموزه‌هاى دينى (نظير تجسّد) را نبايد بيش از حد مورد تأكيد قرار داد، آموزه‌هاى دينى را نبايد همچون نظريه‌هاى علمى صادق ياكاذب دانست، عقايد و آموزه‌ها مادام بتوانند ديدگاه‌ها و الگوهاى ما براى زيستن را متحول سازند صادق هستند از همين‌رو اگر آموزه‌هاى ظاهراً متناقض اديان گوناگون را حقايقى حاكى از تجربه زيستن بدانيم اين آموزه‌ها غالباً سازگار بنظر خواهند رسيد

تفاوت مجامع كليسايى و جوامع اسلامى در پذيرفتن پلوراليزم

به نظر نگارنده، با توجه به تجزيه و تحليل و نقد و بررسيهاى مذكور، ممكن است برخى از مجامع كليسايى پذيراى پلوراليزم دينى شوند، اما جوامع اسلامى به هيچ وجه امكان ندارد پذيراى پلوراليزم دينى شوند، و اين تفاوت ناشى از اين است كه آنچه جوامع اسلامى از دين و حقانيت آن مى‌فهمند با آنچه كثرت‌گرايان از دين و از حقانيت آن مى‌فهمند بسيار متفاوت است، زيرا دين در انديشه جوامع اسلامى مجموعه‌اى است از اعتقادات و خصلتها و اعمال كه يک نفر با ادعاى پيامبرى و رسالت خدايى، آنها را از جانب خدا بمردم ابلاغ مى‌كند، و هر گاه آن شخص ادعاى خود را با ارائه معجزه و براهين يقين‌بخش اثبات نمود آن مجموعه كلاً يک حق خواهد بود و بخشى از بخشى ديگر جدائى‌پذير نخواهد بود، و هرگاه حقانيت آن مجموعه به اثبات نرسيد دينى كه ارائه شده است باطل است و آن مدّعى پيامبر خدا نيست، و چون امكان ندارد فرامين خدا با يكديگر، و دو برهان

یقین‌بخش با یکدیگر، متناقض باشند بنابراین هرگز امکان ندارد چند دین در یک عصر و در یک زمان همگی حق باشند و بلکه حقانیت تنها در انحصار یکی از آنهاست و پلورالیزم دینی غیرممکن است.

نویسندهٔ کتاب صراطهای مستقیم در صفحه (۱۴۰) نیز این توضیح نگارنده را کاملاً تأیید می‌نماید، آنجاکه نوشته است: «نکته‌ای که مایلم در اینجا اضافه کنم این است که در بحث پلورالیزم باید موضع خودمان را از پیامبران جدا کنیم، زیرا هر پیامبر و هر پیشوای مذهبی فقط به دین خود دعوت می‌کند یعنی هیچ پیامبری نمی‌تواند پلورالیست باشد او اصلاً تمام ماهیت رسالتش این است که دیگران را بسوی خود بخواند و از فرقه و مکاتب دیگران منصرف کند» من مطمئن هستم که پلورالیزم دینی تنها به این علت برای مجامع غربی و کثرت‌گرایان امثال هیک قابل هضم شده است،که دین در اندیشهٔ آنان مجموعه‌ای نیست که حقانیت آن با معجزه و براهین یقین بخش به اثبات رسیده باشد تا مخالف آن مجموعه، باطل بشمار آید، بلکه دین در اندیشهٔ آنها آموزه‌ها و اعمال و رفتاری هستند (شبیه مجموعه‌ای از دواهای متنوع و متفاوت) امور مفیدی هستند که انسانها را از حالت خودمحوری به حالت خدامحوری متحول می‌نمایند، بنابراین ممکن است برخی از عقاید و اعمال دینی برای جوامعی مفید واقع شوند و حق بشمار آیند در صورتیکه مخالف همان عقاید و اعمال هم برای مجامع دیگر مفید باشد و حق بشمار آید. پس هر دینی نسبت به جامعه‌ای که بوسیله آن متحول گشته حق است و در نتیجه همهٔ ادیان حق هستند و حق تنها در انحصار یکی از آنها نیست همانگونه که مؤلفین کتاب عقل و اعتقاد دینی در صفحه ۴۰۸ عین این توجیه را در اثبات حقانیت کثرت‌گرایی از

جان‌هیک نقل کرده و ما در یکی دو صفحه قبل عین عبارت آن کتاب را نقل کردیم، اما کسانیکه از قوانین منطق و فلسفه آگاهی دارند بخوبی می‌دانند کـه جان‌هیک هنگامیکه در راه استدلال بر حقانیت جمیع ادیان به بن‌بست رسیده ناچار به یک سفسطه متوسل شده و از صحنه استدلال علمی گریز نموده است، گفتیم سفسطه، زیرا حق بودن و مفید بودن دو مقولهٔ جداگانه‌ای هستند، شیوع امراض خطرناک حق است اما مفید نیست دانا بودن همهٔ انسانها مفید است اما حق نیست یعنی واقعیت ندارد، یک مطلب وقتی حق است که مطابق واقع و نـفس‌الامـر بـاشد، و واقـع و نفس‌الامر برای هیچ چیزی متعدد و متکثر نخواهد بود و محال است یک امـری دارای دو واقع و نفس‌الامر متناقض و متضاد باشد اما مفید بودن امری است نسبت به افراد و جمعیتها فرق می‌کند، ربا و احتکار نسبت به سرمایه‌داران مفید و نسبت به زحمتکشان غیرمفید و بلکه زیان آورست پس مفید بودن لازمهٔ حق بودن نیست و از اینکه همهٔ ادیان نسبت به پیروانشان مفید هستند لازم نمی‌آید که همهٔ آنها حق هستند بلکه تنها دینی حق است که بوسیلهٔ معجزه و براهین یقین‌بخش حقانیت آن و مطابقت آن با واقع و نفس‌الامر به اثبات رسیده باشد و از هزاروچهارصد سال قبل تا ابد جز دین اسلام هیچ دین دیگری واجد حقانیت نـیست «ان‌الدیـن عـنداللّـه الاسلام ـ آل عمران/۱۹» «و من یبتغ غیرالاسلام دینافلن یقبل منه ـ آل‌عمران/۸۵» «و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا ـ مایده/۳»

هرمنوتیک (Hermeneutic)

از اواخر قرن پانزدهم میلادی به بعد، در آستانهٔ رنسانس و تجدید حیات علمی و پیشرفت اکتشافات، نخستین مشکلی که در افق تفکر مردمان مغرب زمین ظاهر گردید، تضادّ اکتشافات جدید با باورهای دینی موجود در عهد عتیق: «تورات» و عهد جدید: «انجیل» بود، که موجب گردید، پاپ و کلیسائیان، تمام سلاطین و حکمرانان و توده‌های ناآگاه مردم را علیه پیشاهنگان تجدید حیات علمی شورانیدند و با برپاکردن «انگیزاسیون» و محکمهٔ تفتیش عقاید خون جمع زیادی را به ناحق ریختند، و بعداز مدتها، هنگامیکه فهمیدند نمی‌توانند با خون‌ریزی و ایجاد رعب و هراس، سیل خروشان اکتشافات و اختراعات را متوقف کنند، ناچار جمع کثیری با اختیارکردن عنوان «پروتستان» و اصلاح‌طلب، سعی کردند از راه تفسیر و تأویل، تضاد بین عهد عتیق و عهد جدید و اکتشافات را رفع نمایند، و نظر به اهمیت موضوع، برخی از اهل تخصص کوشیدند شرایط بهترین تفسیر و تاویل و ظاهرکردن مراد از متنی را بیان کرده و آنرا «هرمنوتیک» نامیدند یعنی ابتناء تفسیر و فهم متون بر پیش فهم‌ها و بر علایق و انتظارات مفسر، و شرایطی راکه برای بهترین تفسیر و تأویل متون قرار داده‌اند فشردهٔ آن به قرار زیر است.

اول: هر مفسری که در صدد تفسیر و فهیمدن مراد از متنی باشد، باید قبلاً در بارهٔ

آن متن پیش دانسته‌هایی داشته باشد که بوسیلهٔ آنها نسبت به متن، دارای یک آگاهی اجمالی گشته و بخواهد بوسیله تفسیر، یک آگاهی تفصیلی را نسبت به آن متن حاصل نماید.

دوم: علایق و انتظارات مفسرباید متناسب با متن باشد و هنگامیکه مفسر درصدد تفسیر متنی است، به شرطی می‌تواند یک تکلیف عملی را (مانند وجوب و تحریم) از آن استنباط کند که متن، یکی از منابع فقهی باشد (کتاب و سنّت) و به شرطی می‌تواند حکمی از احکام فلسفی را (وجوب و امکان و قدم و غیره) استنباط نماید که متن از متون فلسفی باشد، و البته تنقیح این دو مطلب (پیش دانسته‌ها و انتظارت مفسّر) برای تفسیر درست و قابل دفاع بغایت ضروری است.

سوّم: پرسش از تاریخ که کدامین انتظارات، مؤلف را به پدیدآوردن این متن سوق داده است، و او در کدامین وضعیت و شرایط تاریخی سخن گفته است؟ وضعیت و شرایط تاریخی مخاطبان وی چگونه بوده است، داده‌ها و امکانات زبانی او برای گفتن یا نوشتن چه بوده است و برای دریافت پاسخ این سؤال که متن چه می‌گوید؟ توجه بمطالب زیر ضروری است:

۱ ـ بررسی معنای تحت‌اللفظی واژه‌ها و جملات.

۲ ـ بررسی نقش (پیامی) یا (فراخوانی متن، عملی یا معرفتی) یعنی تأثیر ویژهٔ متن.

۳ ـ مراد جدّی متکلم.

۴ ـ تأثیری که متن موردنظر عملاً و واقعاً برجای می‌گذارد و البته موضوع دوم

برای فهمیدن متون کلید اساسی بشمار می‌رود.

چهارم: کشف مرکز معنای متن یعنی آن دیدگاه اصلی که همهٔ مطالب متن بر محور آن نظم یافته است که اینهم با پرسش از تاریخ مشخص می‌گردد.

پنجم: ترجمهٔ معنای متن در افق تاریخی مفسر و در صورتیکه افق تاریخی مفسر و صاحب متن جدا از هم باشند، باید تجربه‌های دوران گذشته را از طریق پرسش‌های ناشی از تجربه‌های حاضرین فهمید.

ششم: برای اینکه بتوانیم متون گذشته را بطور واقعی و با معنا بدانیم، باید این مقدمه را قبول داشته باشیم که ما و انسانهای گذشته یک انسانیت مشترک داریم و باید بپذیریم که با وجود همهٔ تحوّلات عظیم تاریخی که تجربه‌های ما و انسانهای گذشته را متفاوت ساخته است تجربه‌های پایدارکه به اصل و اساس انسانیت مربوط می‌شود میان ما و آنها مشترک است، و در سایهٔ این مشترکات است که ما پرسشهای خود را در پرسشهای آنان بازمی‌شناسیم و می‌توانیم پاسخهایی راکه آنها داده‌اند با پرسشهای خود مربوط نماییم.

این بود فشردهٔ شرایط بهترین تفسیر و (هرمنوتیک) در غرب وکسانیکه با تفسیر و تاویل متون سروکار دارند، براین امر واقف هستند که آن شرایط ششگانهٔ بهترین تفسیر در غرب، بخش کمی از شرایط پانزده‌گانه بهترین تفسیر درکشورهای اسلامی است که کتاب اتقان سیوطی درج ۲ ص ۵۷۰ و ۵۷۱ وکتاب التفسیر و المفسرون ذهبی درج ۱ ص ۲۶۶ و ۲۶۷ آنها را ذکرکرده‌اند، با این حال برخی از نویسندگان نوگرا، اکیداً توصیه کرده‌اند، که متون دینی اسلامی «کتاب و سنت» نیز به شیوهٔ «هرمنوتیک» و مطابق همان شرایط بهترین تفسیر غربی تفسیر شوند، و ما در این

توصیه موکّد هیچ غرابتی نمی‌بینیم، زیرا نوگرایان معمولاً ترجیح دهندهٔ اجناس خارجی هستند، و آنچه مایهٔ تعجب و حتی تأسف ما گردیده، مشاهدهٔ لغزشهایی است که نویسنده در اثنای تطبیق آن شرایط بر متون دینی اسلامی، به آنها دچار گردیده است و بیم آن می‌رود که آن لغزشها جوانان و نوباوگانی را که بخواندن آثار تازه علاقه دارند، دچار تشتت افکار نماید، و اینک نمونه‌هایی از آن لغزشها و تصحیح آنها:

۱ ـ نویسنده بعداز آنکه ابن عربی را «عارف نامور مسلمانان قرن ششم و هفتم هجری» نام برده، و با این تعبیر مهر تأییدی بر نظریه او زده است، گفته است: «ابن عربی صریحاً در بارهٔ استمرار وحی سخن گفته، و نبوّت را به تشریعی و غیرتشریعی تقسیم کرده، و ختم نبوت را از لحاظ زمانی به نوع اول آن مرتبط ساخته است» و در صفحهٔ بعدی باز از ابن عربی نقل کرده که گفته است: «پس توای ولی هرگاه گمان کردی خدا به تو وحی کرده، نگاه در نفس خود کن، ببین حالتی از تردید یا مخالفت در درون خود داری یا نه؟ اگر هنوز برای تو تدبیر و تفکر و تحلیل باقی مانده است، بدان که صاحب وحی نیستی و به تو وحی نرسیده است ولی هرگاه آنچه به تو می‌رسد، ترا بکلی از میان برداشته و ترا نابینا و ناشنوا کرده‌اند، و میان تو و فکرت و تدبیرت حایل گشته، و فرمانش را تمام بر تو میراند، در این صورت بدان که به تو وحی شده است» فتوحات مکیه ج ۲ ص ۷۸

در اینجا دو امر موجب لغزش نویسنده گشته‌اند، اول غفلت از تفاوت معنی وحی و الهام که به اعتقاد علمای علم کلام، مبدأ وحی معلوم و مبدأ الهام مجهول است و کسیکه مطلبی به قلب او الهام می‌گردد نمی‌داند از کجا و از کیست اما

کسیکه مطلبی به او وحی شده دانسته که از جانب خدا به او وحی شده است و آنچه ممکن است اولیا داشته باشند، الهام است نه وحی، زیرا به اجماع و اتفاق مسلمانان بعدازرحلت پیامبر به هیچ کسی وحی نشده است و آیه «ولکن رسول‌الله و خاتم‌النبیین ـ احزاب/۴۰» دلیل قاطع ختم نبوت‌ها است، زیرا «النبیین» جمع معرف به الف و لام مفید استغراق است، و مستلزم نفی دارندگان هرنوع نبوتی می‌باشد و هیچ راهی را برای اصطلاح‌سازی و تقسیم‌پردازی برخی از عرفا باز نگذاشته است.

دوم غفلت از موضع ابن‌العربی که یکی از عرفا بوده، و عرفا در تفسیر و تبیین کلمات و استعمال آنها خود را محدود بحدی و مقید به قیدی ندانسته‌اند، و خود را از قیود شرایط تفسیر حتی رعایت لغت هم آزاد دانسته‌اند، به همین جهت گاهی جملهٔ «اناالحق، و لیس فی جبّتی الاالله» را برزبان رانده و این ادعای عجیب را کرده‌اند، و همانگونه که از عبارات ابن‌العربی استفاده گردید، گاهی برخی از آنان خود را مهبط وحی دانسته‌اند، و در زمانهای قدیم، محافل دینی و مجامع علمی وقتی این نوع ادعاها را از آنان می‌شنیدند، اگر مصلحت می‌دیدند حکمرانان وقت را به مجازات آنان وامیداشتند و در صورتیکه مجازات آنها موجب تشنج اوضاع و ایجاد بلوایی می‌گردید اظهارات آنان را نادیده گرفته و آنرا «شطحیات» می‌نامیدند و به هیچ‌وجه آن ادعاها را تأیید نمی‌کردند، و سعی بر آن بود که مردم نیز آنها را فراموش کنند و به کارهای دینی و دنیوی خود برسند تا چه رسد به عصر ماکه زنده کردن وگُل سرسبد قراردادن این شطحیات و بخورد دادن این قرصهای خواب‌آور به جوانانی که اگرکمی دیرتر چشمها را بازکنند وکمی دیرتر حرکت و جنبش خود

را آغاز نمایند، فرسنگها از قافلهٔ ترقی و پیشرفت عقب می‌مانند، زیانهای جبران‌ناپذیری را ببار می‌آورد که از جملهٔ آنها یکی اینکه اعتقاد برخی از جوانان را نسبت به ختم نبوت متزلزل می‌کند و برخی را برای باور به متنبّی‌های دروغین و نوآور آماده می‌سازد و دیگر اینکه بعضی از مردمان را نسبت به همهٔ قلم‌های حق‌نویس و روشنگرا بدبین می‌نماید.

لغزش دوم: در مجله فرا راه شماره اول صفحه ۵ باز در مورد تفسیر قرآن چنین تعبیراتی آمده است: «مسلمانان مؤمن به قرآن وقتی که قرآن را تفسیر یا تأویل می‌کنند براین اساس تفسیر و تأویل می‌کنند که قرآن کلام و سخن خداوند است امروز مهمترین مسئله این است که باید معنایی و معیاری ارائه کرد برای کلام و سخن خداوند این مسئله مهمترین هرمنوتیکی است که گذشتگان نظریاتی در این باره داده‌اند، امّا بنظر می‌رسد که بسیاری از آن نظریات قابل دفاع نیست، گفته‌اند: «جنبه‌های علمی و اخبار به غیب و فصاحت فوق‌العاده‌ای که در قرآن هست (و این قبیل مسایل)، تحلیل دقیق نشان می‌دهد که هیچکدام از این امتیازات نمی‌تواند ملاک این باشد که یک سخن سخن خداوند است، اینها می‌توانند ملاک و معیار این باشند که یک سخن سخن غیرعادی و غیرمعمول است.»

آنگاه بعداز بیست‌وپنج سطر عبارت‌پردازی و سؤال سازی و نقد معیارهای گذشتگان و ایجاد شک و تردید در آنها، و منتظر کردن خواننده که نویسنده خودش معیار مطلوبی را پیشنهاد کند، ناگاه می‌گوید: «و من در این مقام نیستم که بگویم این معیار چیست؟» سپس همان کار اولی را مجدداً آغاز کرده، و بعداز پنجاه سطر سؤال‌های تردیدآمیز و هیجان‌انگیز بستانکارانه، و ایجاد فضای بدهکارانه برای

خوانندگان، ناگاه با گفتن یک جمله به کشف معیار بی‌نظیر خود می‌پردازد و می‌گوید: «من اجمالاً می‌توانم عرض کنم که آن معیار این است که سخن خدائی یا خدائی‌بودن سخن معیارش این است بتواند جانهای انسانها را مورد خطاب قرار دهد، اینجا بیشتر باز نمی‌کنم مجالش نیست» سپس کار سابق خود را سؤالهایی مکرر و ایجاد فضای شک و تردیدها و نقد معیار گذشتگان را آغاز می‌کند تا در آخر در حالیکه خواننده را آنهمه سؤال پیچ کرده، او را در فضای تاریک تردیدها بجا می‌گذارد و خودش دنبال کار خودش «هرمنوتیک» کردن تفسیر قرآن، می‌رود!

ارائهٔ معیار خدایی بودن آیه‌های قرآن از جانب قرآن

قبل از نقد عبارتهای ایهام‌آمیز و تردیدبرانگیز نویسندهٔ مذکور بیان این مطلب را لازم می‌دانم، که خوانندگان آگاه از خاصیت کلام‌الله، و آیه‌های آن بخوبی می‌دانند، که معیار خدائی بودن آن کلام‌الله و آن آیه‌ها در حدود یکهزاروچهارصدسال قبل از جانب قرآن و در آیه بیست‌وسوم سورهٔ بقره برهمهٔ جوامع بشری ارائه گردیده است و تقریر و توضیح آن معیار از این قرار است:

۱ ـ ترکیبات کلاً دو نوع هستند. یکی ترکیبات صنعتی که وقتی کسی آنها را می‌بیند، ممکن است شخصاً (نه نوعاً) نسبت به ساختن نظایر آنها اظهار عجز نماید و بگوید من نمی‌توانم نظایر آنها را بسازم، اما هرگز نسبت به ساختن آنها نوعاً اظهار عجز نمی‌کند و نمی‌گوید نه من نه هیچ انسان دیگر قادر به ساختن نظایر آنها نیستیم، و دیگری ترکیبات خدائی مانند (جانداران و اندام‌های آنها و نباتات و شاخه و برگ و گل و دانه‌های آنها) که هرگاه کسانی آنها را می‌بینند ـ چه افراد ساده و عادی چه دانشمندان و تکنسین‌ها ـ از ساختن نظایر آنها (نه فقط شخصاً بلکه) نوعاً

نیز اظهار عجز می‌نمایند، و اعتقاد دارند که نه آنها نه انسانهای دیگر قادر به ساختن نظایر آنها نیستند.

۲ ـ با توجه به خاصیت لازمهٔ ماهیت ترکیبات صنعتی و لازمهٔ ترکیبات خدائی، قرآن بطور قطع و یقین ترکیبی نیست صنعتی بلکه ترکیبی است کاملاً خدائی، زیرا به شهادت حس و عیان در همین زمان و به شهادت تاریخ متواتر در تمام زمانهای گذشته هرکسی آن آیه‌ها را دیده یا شنیده است، از ساختن نظایر آنها نه فقط شخصاً بلکه نوعاً هم اظهار عجز و ناتوانی کرده است، و این همان معیاری است که قرآن کریم در آیه (۲۳ و ۲۴) بقره آنرا تبیین نموده و فرموده است: «**وان کنتم فی ریب ممّا نزلنا علی عبد نافأ توابسورة من مثله وادعوا شهدائکم من دون الله ان کنتم صادقین، فان لم تفعلوا و لن تفعلو افاتقوا النّار التی و قودها الناس و الحجارة اعدت للکافرین**» ـ (یعنی) اگر دربارهٔ آنچه بربندهٔ خود نازل کرده‌ایم، در حالتی از شک و تردید هستید، (تمام کوشش خود و دیگران را بکار بیندازید، ببینید ـ نه همانند تمام آنچه نازل کرده‌ایم بلکه) همانند سوره (کوچکی) آن را (می‌توانید) بیاورید و گواهان خود را بجز خدا (که او بر عجز همگان از آوردن یک سوره گواهی می‌دهد) فراخوانید (تا بر همسان بودن آنچه آورده‌اید، با قرآن، شهادت دهند) اگر (در ادعای شک و تردید) از راستگویان بوده‌اید، و اگر نتوانید چنین کنید ـ و هرگز هم نخواهید توانست چنین کنید ـ (چون آیه‌های قرآن مانند جانداران و نباتات ترکیبات خدایی هستند، و همتا آوردن آنها از قدرت انسانها خارج است، و شما هم که آن آیه‌ها را دیده‌اید و شنیده‌اید نه تنها شخصاً بلکه نوعاً هم از ساختن نظایر آنها احساس نهایت عجز کرده‌اید و به خدایی بودن آنها یقین دارید، پس در نشان دادن شک و تردیدها

راستگو نیستید و تنها از روی لجاجت و خیره سری خدایی بودن آن آیه‌ها را انکار می‌کنید و تعمداً خود را «کافر و حق پوش» کرده‌ای) پس (برشما لازم است از این لجاجت و کفر و حق ستیزی تعمدی دست بردارید و) خود را از آتشی که افروزینهٔ آن انسان و سنگ است بدور دارید (همان آتشی) که برای عذاب کافران و حق‌ستیزان تعمدی آماده گردیده است.

و حال که معلوم شد حدود یکهزاروچهارصد سال قبل معیار خدایی بودن قرآن و آیه‌های آن از جانب خدا و در نخستین آیه‌های دومین سورهٔ قرآن با آن یقین بخشی و صراحت و قاطعیت، با عبارت «یا ایهاالناس» به تمام جوامع بشری ارائه گردیده است، آیا معنی این عبارت نویسنده مذکور: «امروز مهمترین مسئله این است که باید معنایی و معیاری ارائه کرد برای کلام و سخن خداوند» چه خواهد بود؟ اگر از آن معیار ارائه شدهٔ خداوند - با آنهمه شهرت و صراحت و معروفیت آگاهی نداشته، چگونه مدعی «هر منوتیک» کردن متون اسلامی گردیده و دانشمندان اسلامی را به آن دعوت نموده است، و اگر از آن آگاهی داشته پس چرا ضمن چند صفحهٔ سؤال و پرسش از معیار خدایی بودن سخنی، از آن معیار ارائه شدهٔ خداوند بحثی نکرده و بلکه در این عبارتش: «جنبه‌های علمی و اخبار به غیب و فصاحت فوق‌العاده‌ای که در قرآن هست (و این قبیل مسایل)، تحلیل دقیق نشان می دهد که هیچ کدام از این نوع امتیازات، نمی‌تواند ملاک این باشد که یک سخنی، سخن خداوند است» نشان می‌دهد که قدرت تحقیق در بارهٔ آن معیار ارائه شده خداوندی را نداشته است، و چیزیکه بیشتر مایه تعجب است این است که نویسنده بعد از عدول از ذکر معیار ارائه شده خداوند و عدول از ذکر معیار گذشتگان - بعذر

اینکه (اکثر آنها قابل دفاع نیستند) همانگونه که قبلاً گفتیم، از پیش خود این معیار را پیشنهاد کرده و گفته است: «من اجمالاً می توانم عرض کنم، که آن معیار این است که سخن خدایی یا خدایی بودن سخن معیارش این است که بتواند جانهای انسانها را مورد خطاب قرار دهد، اینجا بیشتر باز نمی‌کنم مجالش نیست».

آیا توان مخاطب قرار دادن جانها، معیار خدایی بودن سخنی است و آیا معیار قابل دفاعی است، و چنان جمله‌ای، اساساً جملهٔ با معنی و قابل فهمی است؟ اصولاً معنی این جملهٔ معیاری چیست؟ اگر یک تعبیر عرفانی و یک پنهانکاری عارفانه است و فهم معنی آن ویژهٔ اهل حال است نه اهل قال چرا در مقاله‌ای ذکر گردیده که جوانان نرسیده به دوران کهولت و عالم حال، و جوانان در فکر کامپیوتر و استفاده از اینترنت و نقشهٔ سفینه‌های فضایی و در تکاپوی رسیدن به قافله تمدن و ترقی جهانی، آن مقاله را می‌خوانند؟ و اگر یک تعبیر عادی است و هیچ پنهانکاری عارفانه یا غیر عارفانه در آن منظور نگشته چرا در آغاز آن جمله معیاری می‌گوید: «من اجمالاً می‌توانم عرض کنم» و در آخر آن می‌گوید:

«اینجا بیشتر باز نمی‌کنم مجالش نیست» بعلاوه اگر آن جمله یک تعبیر عادی و معنی واقعی آن همان باشد که اهل قال از آن جمله می‌فهمند، باید هر سخنی که جانها را مخاطب خود قرار دهد، مثلاً بگوید: «ای وجدانهای پاک و ای جانهای تابناک، خوش باشید که در راه نیل به فرازهایی، و آگاهی از رازهایی، چه سوز و گدازهایی را می چشید و به فرجام‌های نیکو می‌رسید و...» نباید سخن انسانها باشد، و باید (نعوذبالله) از آسمان فرود آمده باشد، در صورتیکه هر روز سخنان خیلی زیباتر و شیوا تراز مثال فوق را در گفته و نوشتهٔ انسانها می‌بینیم که جانها و وجدانها را

مخاطب سخنان خود قرار داده‌اند.

در خاتمه بعد از اعتراف به علم و فضل و اندیشمند بودن نویسندهٔ مقاله و رعایت کمال احترام نسبت به ایشان، اعتقاد شخصی خود را در باره تحقیق کنندگان مسایل دینی در چند جمله زیر ابراز می‌دارم: «کسانی قدرت تحقیق در مسایل دینی را دارند که اولاً از متون دینی که به زبان عربی هستند کاملاً آگاه باشند. ثانیاً خود را به نصوص صریح متون مذهبی کاملاً مقید بدانند ثالثاً مواظب باشند جهان حال و جهان قال را بهم نزنند، و تصوّرات خاص اهل حال را و همچنین کلمات قصار آنان را برای اهل قال دلیل و برهان بشمار نیاورند. رابعاً مواظب باشند غرور حالتهای قلم دردست گرفتن و پشت میکروفون قرارگرفتن، و چشمها را ناظر و گوشها را منتظر خود کردن، موجب نگردد که نویسنده یا گوینده، تخیلات خود را بصورت حقایق عینی و منافع شخصی را بصورت منافع عمومی ارائه دهد و در نتیجه ناآگاهان، به بیراهه‌ها کشانده شوند، و آگاهان نسبت به نویسندگان وگویندگان دینی بدبین شوند که در هریک زیانی است جبران‌ناپذیر.

در خاتمهٔ این مطلب اضافه می‌نماییم، که در بارهٔ (هرمنوتیک) یک بحث موجز را در حدّ ارتباط با کلام جدید بمیان آوردیم، کسانیکه می‌خواهند بطور مفصّل از بحثهای آن آگاه شوند، به کتابهای مبسوط در این موضوع مخصوصاً کتاب (ساختار و تأویل و متن تألیف: بابک احمدی) و به ویژه فصل هفده «تأویل و شناخت: شلایر ماخر، دیلتای» و فصل هجده «تأویل وراز متن: هوسرل و هیدگر» و فصل نوزده «تأویل و معنا: گادامر، هرش» مراجعه فرمایند.

اسلام و پست مدرنیسم

یکی از مباحثی که اخیراً برسر زبانها افتاده، و سوژهٔ داغی هم برای برخی از نویسندگان نقاد گردیده این است که «آیا قرائت پست‌مدرنیسم از اسلام ممکن است؟» و دانشمندان ژرف‌اندیش و واقع‌نگر با تکیه بر مفاهیم ارزشی و عقیدتی، و جهان‌بینی یکتانگری و توحیدی اسلام هرگونه قرائت[1] پست‌مدرن از اسلام را غیرممکن می‌دانند، و بین اسلام و پست‌مدرنیسم، قایل بوجود یک تضاد آشتی‌ناپذیر هستند، در حالیکه برخی از نویسندگان، با توجه به ویژگیهای اساسی در تعالیم اسلامی که از جاذبه‌ها و توانمندیهای بالقوهٔ زیادی برخوردار است که ایدئولوژیهای غربی از آن محرومند، قایل به نوعی از پست‌مدرنیسم اسلامی هستند، و معتقدند با قرائت پست‌مدرنیسم می‌توان سیمایی از اسلام ترسیم نمود بگونه‌ای که بتواند در رویارویی با معضلات انسان حاضر، راه‌حل‌های مؤثری را ارائه دهد و برای پاسخ درست به این سؤال، لازم است قبلاً دورانهای چهارگانه‌ای که در این رابطه، درکشورهای مغرب‌زمین پدید آمده‌اند بطور بسیار مختصر بیان نمایم و مقدمتاً می‌گویم: کلمه «مدرن» از واژه لاتین (modo) بمعنی همین الآن

---

۱ - کتاب صورتبندی مدرنیته و پست‌مدرنیته ـ تألیف حسینعلی نوذری ص ۴۱۴

گرفته شده است و منظور از آن بینش‌ها و راه و روشهای نوینی است برای زندگی که همین الآن رایج می‌باشد، و مقابل آن سنّت، و سنّت‌گرایی Traditionalism است که مقصود از آن بینش‌ها و راه‌وروشهایی قدیمی برای زندگی است، و «پست‌مدرنیسم» یعنی بعداز همین الآن و نقد و اعتراضی است بر بینش‌ها و راه‌وروشهای موجود در تلاش برای بهتر و بالاتر از وضع موجود است و اینک بیان آن چهار دوره در کشورهای مغرب زمین:

۱ ـ ماقبل مدرنیسم، در این دوران که از نخستین سده‌های میلادی تا اواخر سدهٔ پانزدهم ادامه داشته است، سنّت‌گرایی بحدّی حاکم بوده که فرد، هیچ محلی از اعراب نداشته و تفرّد فاقد هویت بوده است و تمام افراد یک جمعیت در یک مداربسته و با حالتی از رکود و جمود تحت سلطه و سیطرهٔ سنتها و راه‌وروشهای قدیمی (مثلاً تحت سیطرهٔ کلیسای کاتولیک) زندگی کرده‌اند.

۲ ـ دوران مدرنیسم، در این دوران که از اواخر سدهٔ پانزدهم آغاز گردید و عصیانهایی علیه سنت‌گرایی و سلطهٔ سنتها شروع شد، و با الهام از دستاوردهای اکتشافات علمی، و انقلاب صنعتی، و اکتشافات جغرافیایی و نهضتهای اصلاح‌طلبانه در عرصه اندیشه‌های دینی و همچنین پیدایش تفکرات لیبرالی و دمکراسی و پلورالیستی و جامعه مدنی، بر دو پایه «عقل و ترقی» پیشرفت کامل این دوران ظاهر گردید، و در نتیجه اندیشه «اصالت فرد و اجتماع» بموازات یکدیگر، و همچنین پیشرفت علوم طبیعی و صنایع همراه پذیرش «فلسفه و اخلاق و میتافیزیک» رایج گردید.

۳ ـ دوران پوزیتیویسم (Positivisim)، که عبارتست از یک نگرش و گرایش

بسوی اثبات پدیده‌های عینی و اشیاء محسوس، و در این نگرش آنچه محسوس و پدیدهٔ عینی و قابل شناخت است، امری است واقعی و درخور تحقیق و پیگیری می‌باشد، و کوششهای مبتنی برکشف شهود و درون‌کاوی محلی از اعراب ندارند[۱] و پوزیتیویسم (Positivisim) هم عصیانی علیه اکثر مطالبی بود که دوران مدرنیسم آنرا پذیرفته بود و شورشی تام و عام علیه فلسفه و اخلاق و میتافیزیک و ماورای ماده بود.

۴ ـ پست‌مدرنیسم، نگرشی است که اساس آن برنفی عقل باوری و روشنگری استوار بوده، و با کلیت بخشیدن به هرگونه عملی که براساس عقل بنیان نهاده شده‌اند، مخالف است و اعتراض و عصیانی است علیه تمام دست‌آوردهای عصر روشنگری[۲] و به تعبیر دیگر «پست‌مدرنیسم» دوره نفی عقل انسانی و عقلانیت و نفی فرد مستقل خودمختار و مطلق‌العنان و تأکید بر تجربه جمعی اقتدارگریز (انارشیک و بی‌هویت و بی‌نام) و نشان دورانی که ترکیب، اختلاط، آمیزه‌های متنوع و متضاد (کولاژ) پراکندگی متنوع، امر غیرقابل بازنمایی است، و میل و شهوت (دیونیزویستی) درکانون آن قرار دارد[۳].

بعداز بیان آن دورانهای چهارگانه و ویژگیهای آنها و روشن شدن نگرش «پست‌مدرنیسم» پاسخ سؤال فوق را از زبان پروفسور «اکبراحمد» استاد جامعه‌شناسی و مطالعات اسلامی درکالج سلوین در دانشگاه کمبریج، برحسب

۱-فرهنگ خاص علوم سیاسی ص ۲۳۵ و ص ۲۳۶

۲- فرهنگ خاص علوم سیاسی ص ۲۳۸

۳- صورتبندی مدرنیته و پست‌مدرنیته ـ تألیف حسینعلی نوذری ص ۴۱۴ به بعد

نقل کتاب «صورتبندی مدرنیته و پست‌مدرنیته ـ صفحات ۴۱۳ و ۴۱۵ به بعد» می‌شنویم، پروفسور می‌گوید «در اندیشهٔ اسلامی جایگاه و اهمیت پارهٔ مفاهیم بگونه‌ای قطعی و غیرقابل تردید، پذیرفته شده است که جای هیچ شک و تردیدی در آن روا نیست، در حالیکه دیدگاه پست‌مدرنیسم هیچ امر قطعی و مسلم و مقدسی را برنمی‌تابد، پست‌مدرن، هرگونه جریان کلی و ایدئولوژیک را در قالب روایتهای کلان یا فراروایت نفی می‌کند، و اسلام نیز (لااقل از دریچه پست‌مدرنیسم) مجموعه‌ای است از روایتهای اساسی و فراروایتهای مسلم و قطعی و غیرقابل تردید، که پست‌مدرنیسم در راستای خط مشی عام خود (یعنی نفی هرگونه فراروایت) در نهایت به نفی اسلام می‌انجامد» پروفسور اکبراحمد بعداً می‌گوید: «مسلمانان چگونه می‌توانند ویژگیهای زیربنای اعتقاد خود و شاخصه‌های مهم و قوام بخش ایدئولوژی و آیین خود ـ روابط خانوادگی و مراقبت از فرزندان و احترام به سالمندان و مفاهیمی نظیر شرم و حیا و عفّت و تقوا و ایمان و امثال این خصلتها را در مواجهه با فلسفه متضاد و ناسازگار پست مدرنیستی حفظ کنند، وانگهی چگونه تمدن عظیم اسلامی که در حوزه‌های اعمال و رفتار فردی و اجتماعی، بر قواعد و مقررات معین و سنتهای مبتنی بر قرآن که وحی خداست استوارست قابل انطباق با نگرشی است بنام «پست مدرنیسم» که آگاهانه هر آنچه نشانی ازگذشته دارد به دور افکند، و اکثریت و پراکندگی و چندگانگی و تضاد و افتراق و اختلاف و تجزیه‌ها را آورده و به آنها افتخارکرده و به تقدس و تمجید از آنها می‌پردازد» (نقل ازکتاب صورتبندی - حسینعلی نودزی - ص ۴۱۳»

و امری که بسیار حائز اهمیت است این است «پست مدرنیته» در شرق و بویژه

در کشورهای اسلامی، امکان هیچگونه گسترش و رشد و شکوفایی را ندارد، زیرا طبق تحقیقات اندیشمندان غرب شناس «پست مدرنیته» یک جریان فکری و فرهنگی و سیاسی قدرتمندی است که در ارتباط با زمینه‌های تاریخی و اعتقادات کلیسایی، در بستر تحولات فرهنگی و فلسفی، در همین سی سالهٔ اخیر سر بیرون آورده و در غرب حرف اول را می‌زند، و یگانه عامل این ارزش و نفوذ این است که مکتب «پست مدرنیسم» که در عکس العمل نسبت به «مدرنیته» و از جهاتی با «مارکسیسم دیالکتیک» و در چالش با نظریات ناشی از جنبش نوسازی و انقلاب صنعتی و تولید انبوه اتوماسیون، بوجود آمده، بازتابی است از غلیانهای اجتماعی جهان غرب در غیاب مذهبی که پاسخگوی نیازهای جدید آنها باشد، بنابراین در کشورهای اسلامی - از یکطرف فقدان آن زمینه‌های تاریخی و اعتقادی و چالشهای مکتبی، و از طرف دیگر حضور همه جانبهٔ یک دین آسمانی همچون دین اسلام در صحنه پاسخگویی به تمام نیازهای جدید هیچ جای پایی برای استقرار مکتب «پست مدرنیسم» وجود ندارد.

در خاتمه این بحث لازم است به مفاهیم ادبی و اصطلاحات فوق نیز اشاره‌ای بکنیم مبادا مشترک لفظی بودن آنها موجب سوء تفاهم‌هایی گردد.

توضیح اینکه همانگونه که «پست مدرنیسم» در مورد بینشهای اعتقادی و راه و روشهای اجتماعی بکار برده می‌شود، همچنین بعنوان سبکی از سبکهای ادبی نیز استعمال می‌گردد، و در این صورت کلمه «مدرنیته» موجود در ترکیب «پست مدرنیته» مقابل کلمه «مدرنیزاسیون» است، که بین این دو فرق و تفاوت بسیاری است زیرا «مدرنیته» سبکی است مطلوب و یک نوگرایی ادبی است در درون

ادبیات یک زبان و ادبیات یک ملت، و حرکتی است در مسیر صحیح ادبیات یک قوم، بسوی تنوع و رشد و تکامل.

اما «مدرنیزاسیون» روشی است نامطلوب، و تقلیدی است ناشیانه از یک سبک جدید ادبی مربوط به زبانی از زبانهای بیگانه، و زیر پا گذاشتن سنتهای اصیل و دیرینه ادبی یک زبان و انحراف صریح و آشکار از هویت ملی، که توضیح بیشتر و مثال این سبکها را به کتابهای ادبیات نوین، و ادیبان نوگرا حواله می‌کنیم زیرا توضیح بیشتر آن سبکها با «کلام جدید» تناسبی ندارد.

نیاز به دین وحیانی

«پرسش اول»

آیا جوامع متمدن و مترقی بشری، بعد از آگاهی از آنهمه علوم و صنایع و اکتشافات حیرت‌انگیز، باز به دین وحیانی نیازمند می‌باشند؟

پاسخ این پرسش بطور مجمل این است که آری باز به دین وحیانی نیازمند می‌باشند، زیرا علم و صنعت که تنها نیازهای بعد جسمی جوامع بشری را برطرف می‌کنند، هرگز آنها را از یک دین وحیانی که نیازهای بعد روحی آنها را رفع می‌کند، بی نیاز نخواهد کرد، و پاسخ مفصل آن نیز از اینقرار است: خدای متعال، که با قدرت بی نهایت و علم محیط و حکمت فراگیرش، انسان را دو بعدی آفرید (یک بعد جسمی و یک بعد روحی) که در اشاره به این دو بعدی بودن انسان فرموده است: (**انی خالق بشرامن طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعواله ساجدین** - ص / ۷۱ و ۷۲» (یعنی) من انسانی را از گل می‌آفرینم، هنگامیکه آنرا سر و سامان دادم و از جان متعلق به خود در او دمیدم، در برابرش سجده ببرید»

خدای متعال، برای رفع نیازهای این دو بعد، دو وسیله کاملاً متفاوت (اما هماهنگ) یکی عقل و دیگر وحی را به او عطا کرده است و انسانها در هر زمانی این توان را داشته‌اند که بوسیله عقل خود، از احساس و مشاهدهٔ جزئیات و تجربه آنها،

کلیاتی را درک نموده، و مقداری از علم راکسب و به آن نسبت نیازهای بعد جسمی خود را رفع نمایند، و بعد با گذشت زمان و تعاقب نسل‌ها، استنباط و تجارب انسانها افزونتر، و آگاهی از خواص اشیاء عمیق‌تر، و درک قواعد و فرمول ترکیبها دقیق‌ترگشته است و بالاخره توانسته‌اند در سایه عقل و درک کلیات وکسب تجارب و علوم، نیازهای بعد جسمی خود را اعم از خوراک و پوشاک و مسکن و ارتباطات و معالجات و مبارزه با آفات و غیره را به بهترین وجهی رفع نمایند و وسایل یک زندگی بسیار مرفه و پر تنعم و لذت بخش را در اختیار خود داشته‌اند، اما همین انسانها در حالیکه از حیث نیازهای بعد جسمی در آسایش بوده‌اند، همواره دو امر آرامش فکر آنها را بکلی بهم زده و همهٔ شیرینی‌های زندگی را در مذاق آنها تلخ نموده است.

نیاز به دین وحیانی در زندگی فردی

امر اول اینکه نوع انسان چنین نیست که مانند جانداران دیگر با رفع نیازهای جسمی و بدنی آرامش کلی پیدا کند، بلکه به سبب داشتن بعد روحی، و بحکم اینکه یک موجود مجرد و جاودانه و ابدیت طلب در وجود او بودیعت گذاشته شده است، جز در حال اشتغال به کارهایی و داشتن سرگرمی‌هایی که او را از خود بیخود می‌کند، همواره دو اندیشه همراه هیجانها و دغدغه‌ها فضای ذهن او را فرا می‌گیرد و آرامش و آسایش او را بهم می‌زند، اول اندیشه در باره یک مبدأ نامرئی که خارج از حدود اسباب، نعمتهایی را (مانند تولد پسر یا دختر یا بثمر رسیدن باغ و مزرعه‌ها و سلامتی قلب و مغز و غیره) به انسانهایی روا می‌دارد، و بلاهایی را (مانند مرگ اطفال و جوانان بر اثر سیل و حریق و بیماریهای ناشناخته و خشک شدن باغ و

مزرعه‌ها بر اثر خشکسالی) بر سر کسانی می‌آورد، دوم اندیشه در باره اینکه چه کاری را انجام دهد و چه رفتاری را پیشه خود کند، تا آن مبدأ نامرئی را از خود راضی و خوشنود کند و از نعمتهایش بهره‌مند و از بلاهایش در امان باشد، و هرگاه انسانها در بارهٔ آن مبدأ هدایت نشوند و واقعیت به آنها گفته نشود دچار سنگ پرستی و آتش پرستی و ستاره پرستی وگاو پرستی و غیره می‌شوند، و از این راه‌های ناسالم و آفت خیز آن احساس فطری ساکت می‌گردد، مانند طفلی که حس فطری گرسنگی او را وا می‌دارد که هر چه را پیش خود می‌بیند در دهان می‌گذارد، و اگر غذایی را جلو خود نبیند بیکار نمی‌نشیند بلکه پارچه‌های کهنه و مقوا و سنگ و شیشه را در دهان خود می‌گذارد و به بیماری مهلکی دچار می‌گردد، و اگر هم ممکن باشد براثر پیشرفت علوم و مشاهدهٔ نهایت نظم و هماهنگی در این جهان، بخش اول اندیشه دربارهٔ مبدأ بخوبی روشن گردد و با مشاهدهٔ آن نظم و هماهنگی یقین حاصل گردد که یک ذات مجرد غیرمادی و بی‌نهایت دانا و توانا و با حکمت و اراده این جهان منظم و هماهنگ را آفریده و همهٔ نعمتها و نقمتها بحکم و فرمان او بوجود می‌آیند، به هیچ‌وجه ممکن نیست بخش دوم اندیشه دربارهٔ مبدأ (که چه رفتاری و چه کرداری آن مبدأ را از انسانها راضی و خوشنود می‌کند یا موجب قهر و غضب او می‌گردد) براثر پیشرفت علوم روشن گردد، و پاسخ این سؤالها خارج از دایره علوم تجربی و قوانین حل معادلات چندمجهولی و ماشین‌های حساب و مغزهای الکترونیکی وکامپیوتر و غیره است، و جواب‌دهندهٔ آنها تنها یک دین وحیانی است که حقانیت آن با براهین یقین‌بخش ثابت شده باشد.

اندیشهٔ دوم که ذهن انسانها را فرا می‌گیرد و آسایش و آرامش آنها را بهم می‌زند،

ناشی از این است که افراد نوع انسان نظر به بُعد روحی فطرتاً ابدیت‌خواه و زوال ستیز هستند و احساس فطری آنها، فنای بدن و جاودانه ماندن روح آنها است، و همواره خود را با این سؤال‌ها مواجه می‌بینند: «از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم، و آنجا که می‌رویم آیا انجام دادن چه کاری و داشتن چه رفتاری در اینجا سبب آسایش و آرامش یا رنج و عذاب، در آنجا می‌شود، بدیهی است علوم تجربی و اختراعات و اکتشافات هر اندازه ارتقا یابند قادر به پاسخ درست این سؤال‌ها نیستند، و جواب دهندهٔ آنها نیز یک دین وحیانی است که حقانیت آن با براهین یقین بخش اثبات شده باشد، و اگر جواب این سؤال‌های فشار آور را از یک دین وحیانی اثبات شده نگیرند، مانند برخی از مردمان قدیم به اعمال بسیار خرافی اقدام می‌کنند، و مرده‌ها را مسلح به شمشیر و تیروکمان و مزین به زیور و زینت آلات و همراه غذاهای لذیذ بخاک می‌سپارند، یا مانند برخی از مردمان عصر جاهلیت و مردمان عصر ما، آن اندازه به اندوختن سرمایه‌ها از تمام راههای مشروع و نامشروع و ایجاد (تکاثر) مشغول می‌شوند و خود را با وسایل لهو و لعب و استفاده از مواد مخدره سرگرم می‌کنند که همواره از خود بیخود می‌شوند و بانگ و آوای آن سؤالها را نمی‌شنوند و فشار آنها را احساس نمی‌کنند و بعد از بسر بردن چند سالی در مکیدن خون زحمتکشان و استثمار دیگران بخاک سپرده می‌شوند آنگاه می‌دانند که به کجا آمده و چه کردار و رفتاری سبب نگون بختی و رنج و عذاب آنها گردیده است یا مانند برخی از مردمان معاصر که مقتضای روح مجرّد خود یعنی بی نهایت‌طلبی را در همین جهان محدود و متناهی جستجو می‌کنند، و چون تحقق غیر متناهی محال است، بنابراین زندگی را در اوج رفاه و تنعم پوچ و بیهوده، و حتی غیر قابل تحمل

می‌دانند و دچار نومیدی و افسردگی می‌شوند، و شدت فشار همین حالتها و انفجار ناگهانی آنها منجر به خودکشی می‌گردد، و افزایش روزافزون آمار افسردگیها و خودکشی‌ها در کشورهای ثروتمند و در خانواده‌های مرفه ناشی از همان احساس پوچی و بیهودگی زندگی «نیهلیسم» و نتیجهٔ انفجار همان اضطرابها و دغدغه و یأس و نومیدیها است.

نیاز انسانها به دین وحیانی در زندگی اجتماعی

امر دوم اینکه نوع انسان چنین نیست که مانند جانداران دیگر فقط چند فرد، و در حدود افراد خانواده که عطوفت بر آنها حاکم است، بدور یکدیگر جمع شوند، بلکه انسان نوعاً به گونه‌ای آفریده شده که زندگی او باید بصورت اجتماعی تحقق یابد، یعنی باید جمع بیشماری از خانواده‌ها دور هم گرد آیند تا لوازم زندگی خود را از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن و ارتباطات و معالجات و مبارزه با آفات و غیره را بدست بیاورند، و راز اجتماعی بودن زندگی انسانها و اجتماعی نبودن سایر جانداران در این نکته‌ها نهفته است که جانداران دیگر علاوه بر اینکه زندگی بسیار ساده و سطحی را دارند، تک تک آنها وقتی وارد صحنه زندگی می‌شوند، بطور پیش ساخته اکثر لوازم زندگی - از قبیل پوشاک و خوراکهای آماده، و اطلاعات مربوط به مسکن سازی و وسایل دفع سرما و گرما و دفاع از تهاجم خود و غیره - را همراه غریزه‌های کنترل شده و تنظیم یافته، با خود می‌آورد، اما افراد نوع انسان با اینکه زندگی متنوع و پیچیده و پر رنگ و مرفهی را می‌خواهد، لخت و عریان و بدون هیچ وسیله و هیچ امکان و اطلاعاتی به دنیا می‌آید و برای پیدا کردن آنهمه وسایل یک زندگی متنوع و پیچیده و مرفه که با اندوختن و پختن غذاها و بافتن و دوختن

پوشاکها و تهیه وسایل و ساختن مسکن‌ها و ایجاد بهداشت و وسایل مبارزه با خطرات و آفات شکل نخستین آن تحقق می‌یابد، جز عقل، هیچ وسیله دیگری ندارد، و عقل هر گروهی از انسانها، هر اندازه هم فعال باشد، می‌تواند بعد از تجربه و کسب علم و آگاهی تنها یکی از آن تجارب را به کار بندد و بقیه تجارب را باید گروه‌های دیگر مورد استفاده قرار دهند، جمعی کشاورز و آسیابان و نانوا و جمعی بافنده و تاجر و خیاط و گروهی نجار و عمله و... بنابراین انسانها ناچارند بطور اجتماعی زندگی کنند، و برای پیدا کردن وسایل زندگی مناسب حال خود جز زندگی اجتماعی راه دیگری ندارند، و زندگی اجتماعی نیز تنها زمانی قرین آسایش و آرامش است که تعاون و هماهنگی و محبت و مودت بر فضای آن حاکم و تضاد و تنش و تهاجم و تجاوزها از آن دور باشد، در حالیکه ویژگیهای طبیعی و غریزی افراد نوع انسان بگونه ای است که تضاد و تنش و تجاوزها و تهاجم‌ها را لازمه زندگی آنها ساخته است، زیرا افراد نوع انسان، مانند جانداران دیگر چنین نیستند که هرگاه وسایل ضروری زندگی آنها تأمین گردید، آرام و بی‌خیال گردند و کاری به کار دیگران نداشته باشند، بلکه عطش روح مجرد و بی‌نهایت‌طلبشان در شکل طمع‌ورزی و افزون‌طلبی‌های بیشمار و «تکاثر» و در جهت ارضای حسّ‌های کنترل نشدهٔ «لذت‌جویی و تجمل‌گرایی و جاه‌طلبی» همواره آنها را وامیدارد که دائماً چشم طمع به هرچه دیگران دارند و به کدّ یمین و عرق جبین پیدا کرده‌اند بدوزند، و اگر مانعی را نبینند آشکارا و از راه زور آنرا تصاحب می‌کنند و اگر مانعی را ببینند مخفیانه و از راه سرقت و دزدی و تزویر و قانونی نشان دادن ستمها، به حریم حقوق دیگران تجاوز می‌کنند و آنان را از حق حیات و زندگی محروم می‌نمایند آنگاه نیز در

صورت سکوت و نشان دادن ضعف، مشتی از ستمگران ددمنش، صحنهٔ زندگی انسانها را به زندان و حیات آنها را به مرگ تدریجی مبدل می‌نمایند، و در صورت مقاومت و فریاد و بروز جنگ، صحنه‌های زندگی را به سلّاخ‌خانه‌های وحشتناکی مبدل می‌کنند، و قانونگذار و تعیین مرز حقوق انسانها نیز به هیچ‌وجه قادر به جلوگیری از این تجاوز و تنش‌ها و جنگ و خونریزی‌ها نیست، زیرا قانونگذارانی که خود از طبقهٔ زورمداران هستند به هیچ وجه قوانین عادلانه‌ای را وضع نمی‌کنند که خود را هم‌سنگ افراد بی‌زور قرار دهند، و برخلاف مقتضیات طبیعت بشری، خود را از لذت‌جویی و تجمل‌گرایی و جاه‌طلبی محروم کنند، بدیهی است چنین اتفاقی غیرممکن و بمنزله این است سنگی برخلاف طبیعت خود بدون تکیه‌گاه در فضا بایستد یا بسوی آسمان صعود کند، و بفرض اینکه قوانین عادلانه‌ای وضع گردد، چگونه ضمانت اجرایی می‌یابد، و علاوه بر مقرر نمودن حق «وتو!» (VETO) چه اطمینانی هست به اینکه مجریان قانون و باطل‌گرایان، از ارتشاء و پارت‌بازی و ملاحظات دیگر برای گذشتن از حق مظلومان پلی نسازند، و با توجه به استقلال دستگاه‌های قضایی درجهان، چه اطمینانی هست که برخی از خدابی‌خبران، با مهررسمی و امضای قاضی، از بیچاره‌ای نسبت به خانه و مزرعه‌اش خلع‌ید نکنند، وانگهی برای جنایتهای پشت پرده و دزدیهای کلان و سرقتهای کم‌سابقه و همچنین حریقها و تخریبها و ویرانگری‌های افراد از خدابی‌خبر، قانون چه کار می‌تواند بکند؟

بنابراین زندگی اجتماعی تنها هنگامی آسایش و آرامش افراد انسانی را تأمین می‌کند که اولاً یک قانون صددرصد عادلانه حدود و حقوق همهٔ افراد را مشخص

نماید. ثانیاً غریزه‌ها را در جهت تطبیق با آن حدود و مرزها کنترل و تنظیم نماید، ثالثاً به تعداد افراد بشری پلیس‌های مخفی و همیشه بیدار و برسرکار، بردلها مسلط و حاضر و ناظر اجرای تمام مواد آن قوانین باشند، و جای هیچ تردیدی نیست که تحقق این سه شرط «قانون صددرصد عادلانه، کنترل و تنظیم غریزه‌ها و گماشتن پلیس مخفی بر قلب یکایک انسانها» از توان تمام علوم تجربی و اختراعات و اکتشافات و تفکرات ادبی و فلسفی بشری خارج است و تنها دین وحیانی اسلام است که به شرح زیر این سه شرط را تحقق می‌بخشد:

۱ ـ شرط اول یعنی «وجود یک قانون صددرصد عادلانه» اینگونه تحقق می‌یابد، که بعداز آنکه با براهین قطعی و یقین‌بخش اثبات شده است که قرآن کلام خداست، بدیهی است قانون مأخوذ و مستنبط از کلام خدایکه به یک اندازه خدای همهٔ انسانها است و دارای علم محیط و حکمت بی‌نهایت هم می‌باشد، و مفسّر و مبیّن این کلام خدا هم پیامبر و فرستاده‌ای می‌باشد که خدا همین کلام را برای او فرستاده و تفسیر و تبیین آنرا هم به او حواله کرده است، شکی در این نیست که چنین قانونی صددرصد عادلانه است و هیچ تبعیض و نقصی در آن متصور نیست.

۲ ـ شرط دوم یعنی کنترل غریزه‌ها و تنظیم آنها نیز اینگونه تحقق می‌یابد، که همان کلام خدا که حقانیتش با براهین قطعی اثبات گردیده، تمام رفتار و کردار و گفتار انسانها را در دو مجموعه «منهیّات و مأمورات» نشان داده است:

اول منهیّات یعنی تمام رفتار و کردار و گفتاری که به نحوی از انحاء در آلوده کردن قلب و بدن افراد و انحطاط روح آنان مؤثر است یا اسباب اذیت و آزار قلب و بدن دیگران، و امحای شخصیت حقیقی و حقوقی آنان و تیرگی روابط بین افراد

خانواده‌ها و جمعیتها می‌گردد مانند دروغ و افترا و ناسزاگویی و سخن‌چینی و غیبت و نمّامی و سوگند دروغ و شهادت ناروا، و مانند کبر و خودخواهی و بدبینی و تحقیر دیگران و حسادت و ریا و دوچهره‌ای و جاه‌طلبی و طمع‌کاری و خشم‌ورزی و عهدشکنی و بی‌تربیتی نسبت به پدر و مادر و قطع رابطه‌های خویشاوندی و بی‌رعایتی نسبت به حقوق جوار و همسایگی، و مانند دزدی و غصب و خیانت در وزن و پیمانه‌ها و فریب دادن مردم و مانند رشوه و ربا و قمار و خوردن مال یتیمان و مانند جنایتهای از قبیل قتل و خون‌ریزی و زنا و همجنس‌بازی و روابط نامشروع و میخوارگی و استفاده از مواد مخدره، و در یک جمله مجموعه‌ای از جرم و جنایتها و اخلاق رذیله و روابط سیّئه، که آیه‌های قرآن آنها را تحریم کرده‌اند و به «منطقه ممنوعه» اعلام نموده‌اند.

دوّم مأمورات یعنی تمام گفتار و کردار و رفتاری که به نحوی از انحاء در طهارت قلب و بدن افراد و اعتلای روح آنان مؤثر است یا اسباب آسایش بدن و آرامش روح دیگران و احیای شخصیت حقیقی و حقوقی آنان و موجبات تحکیم روابط بین افراد و خانواده‌ها و جمعیتها می‌گردد، مانند عبادتهای بدنی و مالی، و برطرف کردن فقر و بیماریها از راه توزیع عادلانهٔ زکات و کمک‌های دیگر مالی به مستمندان و بذل و بخشش نسبت به طبقهٔ پایین تا حد فداکاری و ایثار مانند مبارزه با فساد اخلاق و رابطه‌های کثیف و انحرافی، از راه تطهیر دلها و پاکسازی محیط از آلودگیها و از تمام جاذبه‌های انحراف اخلاقی، و مانند پیمودن راه صلح و آشتی و ایجاد رابطهٔ محکم دوستی و صمیمیت تا رسیدن بمقام اخوت و برادری و جلوگیری از هرگونه تنش و برخورد و جنگ و خون‌ریزی و دشمنی‌ها، از راه رعایت کمال

صداقت و امانت و دفاع به عهد و پیمانها و فروخوردن خشم‌ها و گذشت از خطاها و رعایت حقوق تمام افراد انسان از مردان و زنان و از خرد و کلان و پرهیز از هر نوع ظلم و ستم و تجاوز، و در یک تعبیر «کلیه اعمال صالحه و اخلاق فاضله و روابط حسنه» که آیه‌های قرآن آنها را واجب کرده‌اند و به «منطقه واجبات» اعلام نموده‌اند.

شرط سوّم یعنی گماشتن پلیس‌های مخفی و نامرئی بر قلب یک‌یک افراد، اینگونه تحقق می‌یابد که اصل اعتقاد جازم افراد یک جامعه به خدایی بودن آیه‌های قرآن، و اعتقاد جازم آنها به اینکه آیه‌های قرآن آن «مجموعه منهیّات» را تحریم و «منطقه ممنوعه» و آن «مجموعه مأمورات» را واجب و «منطقهٔ وظایف الزامی» اعلام کرده است، اصل همین اعتقادهای جازم بصورت یک پلیس مخفی و نامرئی و موسوم به «ایمان» بر قلب یکایک افراد جامعه مستقر می‌گردد، تا بر سر تمام دوراهی‌ها و چندراهی‌ها.

(اولاً) با نشان دادن تابلوی عبور ممنوع **«فاما من طغی واثرالحیاة الدنیا فان الجحیم هی‌الماوی ـ نازعات/۳۷ تا ۳۹»** اما آن کسیکه سرکشی و نافرمانی کرده باشد و (لذتهای آنی و فانی) زندگی این جهان را بر (لذتهای مستمر و پایدار) جهان دیگر ترجیح دهد و (تحت‌تأثیر جاذبه‌های غرایز رهاشده مرتکب انواع جرایم گشته باشد) قطعاً دوزخ جای او خواهد بود»

(ثانیاً) با نشان دادن تابلوی عقب‌گرد و توقف ممنوع و حرکت الزامی **«وامامن خاف مقام ربّه و نهی النفس عن الهوی فان الجنه هی الماوی ـ نازعات/ ۴۰ و ۴۱»** (یعنی) و اما آن کس که از شکوه و جلال و مقام پروردگارش بیمناک بوده و نفس خود را از آرزوها (و تلذّذ از ارتکاب جرایم و گناهان و تن‌آسایی و ترک واجبات) بازداشته

باشد (و وظایف واجب را انجام داده باشد) قطعاً بهشت جایگاه او خواهد بود.

(ثالثاً) با نشان دادن تابلوی یادآوری نتایج حرکت در منطقه ممنوعه و در منطقه انجام وظایف: «فمن یعمل مثقال ذرّة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرّة شرایره ـ زلزله / ۸» پس هرکس به اندازهٔ ذرهٔ غباری کار نیک کرده باشد (حتماً) آنرا خواهد دید. و هر کس به اندازهٔ ذرهٔ غباری کار بد کرده باشد (قطعاً) آنرا خواهد دید»

(رابعاً) با نشان دادن تابلوی واقع بینی و فرجام نگری جازم و قطعی: «ان لاتزر وازرة و زراخری، وان لیس للانسان الا ماسعی و ان سعیه سوف یری، ثم یجزاه، الجزاء الاوفی، وان الی ربک المنتهی ـ النجم /۳۸تا ۴۲» (یعنی واقعیت این است) که هیچ کس بارگناهان دیگری را بردوش نمی‌کشد (نه امیدوار باشید که دیگری گناه ترا بردوش کشد و نه بترسید از اینکه تو گناه دیگری را بر دوش می‌کشید) و برای هیچ انسانی هیچ حاصل و درآمدی نیست جزآنچه خود با تلاش وکوشش بدست آورده است و (قطعاً) نتایج تلاش وکوشش هر انسانی (چه خوب و چه بد) دیده می‌شود (ومورد توجه قرار می‌گیرد) سپس سزا و جزای کافی به او داده می‌شود، و قطعاً پایان راه، به پروردگارت منتهی می‌گردد»

آری پلیس نامرئی «ایمان» و مستقر در یکایک قلبها، بر سر تمام دوراهی‌ها و چندراهی‌ها با نشان دادن این تابلوها، از عبور و مرور افراد آن جامعه از راه‌های خلاف و پانهادن در «منطقه ممنوعه» بکلی جلوگیری می‌کند و آنان را برای حرکت بی‌توقف و عقب‌گرد در راه انجام دادن واجبات و حرکت مستمر در (منطقه واجبات) ناچار می‌کند، و در نتیجه غرایز رها شدهٔ لذت‌جویی و تجمل‌گرایی و جاه‌طلبی (تکاثر) کنترل می‌شوند و منظم می‌گردند، و تعاون بجای تضاد و ائتلاف

بجای اختلاف، و ایثار بجای انحصار و برابری بجای بالاسری، و غم خواری بجای خون‌خواری در زندگی افراد آن جامعه ظاهر می‌شوند و زندگی اجتماعی بگونهٔ بسیار مطلوب و مرغوب و پراز آسایش و آرامش و دور از هر رعب و هراس و دلهره در اختیار افراد آن جامعه قرار می‌گیرد و تمام دلایل این مبحث مهم در یک دلیل مسلسل منطقی که نتایج صغرا و کبراهای متعددی را نشان می‌دهد، خلاصه می‌شود به اینصورت:

«مقتضای طبیعت انسانها زندگی اجتماعی است، و زندگی اجتماعی بدون تحقق شرایط سه گانه «قانون صددرصد عادلانه و کنترل غریزه‌ها و گماشتن پلیس نامرئی بر یکایک قلبها» امکان‌پذیر نیست، و شرایط سه‌گانه مذکور هم جز بوسیلهٔ دین وحیانی (اسلام) امکان‌پذیر نیست، و نتیجهٔ قطعی و تردیدناپذیر این قضایا این است که: «زندگی مقتضای طبیعت انسانها جز بوسیلهٔ دین وحیانی (اسلام) امکان‌پذیر نیست، بنابراین علوم و صنایع و اختراعات و اکتشافات بشری، هر اندازه پیشرفت کند، جوامع انسانی را از دین وحیانی بی‌نیاز نخواهد کرد، و بلکه هر اندازه علوم و صنایع و اکتشافات بشری بیشتر پیشرفت کند، میدان فعالیت غریزه‌های لذت‌جویی و تجمل‌پرستی و جاه‌طلبی وسیع‌تر می‌گردد، و تأمین خواستهٔ آن غریزه‌ها از راه ربا و ارتشا و استثمار اقشار زحمتکش و از راه دزدی و آدم‌ربایی و جنایت‌ها و خیانتها و از راه قتل و کشتارهای دسته‌جمعی و بمباران کشورها و قتل‌عام اهالی شهرها و تخریب کارخانه‌ها و کارگاه‌ها و دانشگاه‌ها و مدارس و بیمارستانها، بیشتر و گسترده‌تر تأمین می‌گردد، و نگون‌بختی و سیاه‌روزی اکثریت جوامع بشری شدیدتر و پررنگ‌تر می‌شود و نیاز جوامع بشری به دین وحیانی

ضروری‌تر می‌گردد.

بی‌دینی افیون ملّت‌ها است

در پایان این مبحث لازم است این مطلب را نیز یادآور شویم، که حسّ خداپرستی و دین باوری انسانها را آنچنان بیدار و هوشیار و مسئول بار می‌آورد که از هیچ جرم و گناه و جنایتی نزدیک نمی‌شوند، و اگر گاهی در نتیجهٔ طغیان غرایز و محیط‌های آلوده و نزدیکی از عناصر نامطلوب، مرتکب گناه شدند، احساس رعب و هراس از عذابهای اخروی و احساس یأس و حرمان از ثوابهای عظیم آفریدگاری، آنچنان وجدان دینی آنها را آزار می‌دهد که دیگر هرگز از هیچ گناهی نزدیک نمی‌شوند، و عکس این قضیه هم کاملاً صحیح است یعنی فقدان حسّ خداپرستی و دین باوری بگونه‌ای مغز و افکار انسانها را تخدیر می‌کند که دغدغهٔ عواقب وخیم جرم و فسادها و وحشت ارتکاب جنایتها، بکلی از دل آنها خارج می‌گردد، و با همان حالت تخدیر شده و ناآگاهی که تحت فشار کامجویی‌های دوران جوانی و جاه‌طلبی‌های دوران پیری و میان سالی قرار می‌گیرند، دیگر از فرورفتن در هیچ لجنی و ارتکاب هیچ جرم و جنایتی خودداری نمی‌کنند، و ارتکاب هر جرمی مانند ریختن بنزین، عطش آتش کوره‌های فضیلت سوزی و آرزوسازی آنها را شعله‌ورتر می‌سازد، و اینکه کارل مارکس[1] گفته است: «دین افیون ملّتها است» منظورش دین کلیسایی بوده که از آن باخبر بوده نه دین مبین اسلام که از متون اصلی آن آگاه نبوده است و اگر از دین اسلام آگاهی می‌داشت و حقگو هم می‌بود می‌گفت: «بی‌دینی

---

۱ - برحسب کتاب کار و حقوق کارگر، تألیف شریف قریشی ترجمهٔ ادیب لاری صفحه ۹۴

افیون ملتها است»

«پرسش دوم»

در پاسخ پرسش اول بخوبی معلوم شد که جوامع بشری، هر چه در علوم و صنایع و اختراعات و اکتشافات بیشتر پیشرفت کنند، در زندگی فردی و اجتماعی به یک دین وحیانی بیشتر نیازمند خواهند بود، و **پرسش دوم این است که با وجود یقین به اینکه در این جهان تمام اشیاء و تمام قوانین و مقررات و باورها در حال تبدیل و تحول هستند، چگونه ممکن است یک مجموعه از باورها و مقررات و قوانین مربوط به احوال شخصی و روابط اجتماعی، موجود در دین اسلام، از یکهزاروچهارصدسال قبل تا حال، ثابت و لایتغیر باقی مانده، و تا ابد هم مورد نیاز جوامع انسانی و ثابت و لایتغیر باقی بماند؟**

پاسخ این پرسش بطور مجمل این است که ماهیتها و خواص جدایی‌ناپذیر آنها (مانند انسان و فطرت مبدأجویی و بی‌نهایت‌طلبی او، و انسان و غریزه‌های کنترل نشدهٔ لذت‌جویی و تجمل‌گرایی و جاه‌طلبی) هرگز تغییر نمی‌کنند، هزاروپانصد سال قبل چگونه بوده‌اند حالا هم اینگونه هستند و تا ابد و تا انسان انسان است اینگونه خواهد بود، و باورها و احکام و مقررات دین وحیانی اسلام پاسخ همان خواسته‌های فطری و راه کنترل کردن و منظم کردن همان غریزه‌ها است، که آن پاسخ و آن راه هم تغییرپذیر نیستند.

و پاسخ این پرسش بطور مفصل از این قرار است، که عبارت فوق در زمینهٔ کلی بودن تغییر و تحول نسبت به همهٔ اشیاء و همهٔ قانونها و خاصیتها، از عبارتهای گزافه‌آمیز و وسوسه‌انگیز برخی مادیگرایان است، و غیرقابل تطبیق با واقعیتهای

عینی است، آیا زهرهایی که امروز خاصیت سمی و کشندگی را دارند، دوهزارسال قبل خاصیت حیاتی را داشته‌اند؟ آیا آشامیدن آب گوارا و استنشاق هوای آزاد که هزاروپانصدسال قبل از ضروریات حیات انسان بوده‌اند، امروز خاصیت سمی را دارند و موجب مرگ انسانها می‌باشند، آیا در روزگاران خیلی قدیم قند و خرما تلخ بوده‌اند؟ و بعد شیرین شده‌اند و تغییر خاصیت داده‌اند؟ و آیا در زمان ارسطو حدود دوهزاروچندصدسال قبل که دو به اضافه دو می‌شد چهار و درجات زوایای داخلی هر مثلث مساوی دو زاویهٔ قائمه محاسبه می‌گردید، و عکس موجبه کلیه موجبه جزئیه بود، امروز طور دیگری است؟ نمی‌دانم این تصور و تفکر که همه چیز همیشه در حال تغییر است ازکجا سر بیرون آورده است؟ و کسانیکه این مطلب را بطور کلی قبول داشته‌اند، مگر متوجه همین ادعای کلی خود نبوده‌اند، و مگر متوجه این نکته نبوده‌اند که اگر همهٔ اشیاء (شامل تمام خواص فیزیکی و شیمیایی و تمام عناصر و مواد و اجسام) همواره در حال تغییر می‌بودند، جامعهٔ بشری قادر به کشف یک قانون علمی نمی‌گردید، و جهان هستی جهلستانی بیش نمی‌بود، زیرا وجود یکایک قانونهای علمی ـ چه در صنایع و تکنولوژی، و چه در زمین‌شناسی و کشاورزی و طب و بهداشت و جامعه‌شناسی و غیره، متوقف بر ثابت ماندن خواص فیزیکی و شیمیایی مواد و ثابت ماندن نوع فعل و انفعالات آنها است.

و اگر بخواهیم در بارهٔ تغییر و تحولی که در جهان روی میدهد تعبیری را ارائه دهیم که کاملاً صحیح و منطبق بر واقعیتهای عینی باشد باید بگوئیم:

«ماهیت اشیاء و ویژگیهای ماهوئی و لوازم خارجی آنها هرگز تغییرپذیر نخواهند بود، و آنچه همواره در حال تغییر و تحول است عوارض غیرلازمه و وسایل تغییر و

تحول همان عوارض است مثلاً امروز هم مانند چند هزار سال قبل مار و کژدم تولیدکنندهٔ مواد سمی و زنبورعسل وکرم ابریشم تولید کنندهٔ عسل و ابریشم هستند و امروز هم مانند چندهزار سال قبل، افراد نوع انسان به خوراک و پوشاک و مسکن و وسایل دفاع و ارتباطات و معالجات و برای تکمیل غذای کافی به مواد آلی «آب و نمک و چربی و قند و پروتئین و ویتامین‌ها» و برای مداوای بیماریهای عفونی به دواهایی نیازمند هستند و تنها چیزی که از چندهزارسال قبل تا حال تغییر کرده است فقط عوارض جدایی‌پذیر و وسایل تغییر آن عوارض بوده است، مثلاً قبلاً مسکن انسانها کوخ‌ها و امروز کاخ‌ها، قبلاً پوشاک آنها برگ گیاهان و پوست خون‌آلود حیوانات، و امروز پارچه‌های نازک ابریشمی و پوستین خز و سنجاب با استرهای مخمل، و قبلاً خوراک آنها ریشه‌های ناپخته و دانه‌های سخت گیاهان و امروز عصارهٔ میوه‌ها و غذاهای لذیذ از مغز دانه‌ها و گوشت پرندگان و کباب قرقاول!، و قبلاً وسایل ارتباطات الاغ و قاطر و اسب و شتر و قایق‌های بادی و پارویی و امروز ماشین سواری، و هواپیماهای سریع‌السیر و کشتی‌های موتوری موج شکن و تلگراف و تلفن و موبایل و فاکس و اینترنت و غیره، و قبلاً وسایل دفاع چوبدستی و فلاخن و تیروکمان و شمشیر و نیزه وکلاه‌خود، و امروز تفنگ و توپ و خمپاره و بازوکا و انواع مین و تانکها و هواپیماهای جنگی و بمب‌های آتش‌زا و اتمی و غیره. و قبلاً بیماریهای عفونی با رعایت پاکیزگی و «آنتی‌بیوتیک» موجود در گیاهان آنرا معالجه می‌کردند، و امروز بیماری‌های عفونی را با رعایت بهداشت و «آنتی بیوتیک»های موجود در کپک نان «پنی‌سیلین» معالجه می‌نمایند.

حال می‌آییم بر سر اصل مطلب و می‌گوییم، از چند هزار سال قبل ـ تا چه رسد

به هزاروچهارصد سال قبل ـ تا حال، نه ماهیت انسانها تغییر کرده است و نه ماهیت گرفتاریها و چارهٔ آن گرفتاریها متغیر گردیده است، و همانگونه که هزاروچهارصد سال قبل، ماهیت انسانها به گونه‌ای بوده که دربارهٔ احوال شخصی و دربارهٔ زندگی اجتماعی به یک دین وحیانی نیاز داشته‌اند، امروز هم و بلکه بسیار شدیدتر به یک دین وحیانی نیاز دارند زیرا:

اولاً: همانگونه که انسانهای کوخ نشین و شترسوار و کمان بردوش و پشمینه پوش، برحسب یک احساس فطری، در رابطه با تغییرات وجود خود و خارج وجود خود، یک نیروی بسیار عظیم نامرئی را احساس می‌کردند که مافوق تمام نیروهاست، و در تبیین و توصیف آن و راه جلب عنایت و رضائیت آن سرگردان و نیاز شدید به هدایت و راهنمایی داشتند و همچنین برحسب یک احساس فطری، فناپذیری را مخصوص بدن، و بخشی از موجودیت خود را فناناپذیر و جاودانه می‌دانستند، و حیات دیگری را در امتداد همین حیات و زندگی برای او احساس می‌کردند، و در تبیین و توصیف عوامل خوشی‌ها و ناخوشی‌های آن دوره از زندگی سرگردان و نیاز مبرم به هدایت و راهنمایی داشتند، همچنین در عصر ما انسانهای کاخ‌نشین و ماشین سوار و مسلسل بردوش و پوستین پوش، و موبایل در جیب و فاکس درپیش، نیز عیناً همین دو احساس را دارند، و برای خاموش کردن غوغای این احساسها و بی‌اثرکردن این دغدغه‌ها، هرچه سرگرمی‌هایی برای خود پیدا می‌کنند، ناگاه می‌بینند که در افق اندیشهٔ آنها باز این سؤال‌ها ظاهر شده‌اند: «من از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم و آنجایکه باید بروم چه چیزی، چه عملی چه خصلتی موجب تلخی‌ها یا شیرینی‌های زندگی در آنجا است؟» و بدیهی است علوم و

صنایع و اختراعات هراندازه پیشرفت کنند، قادر به جواب این سؤال‌ها و پاسخ آن احساسها نیستند و تنها دین وحیانی است که با پاسخهای یقین بخش همانگونه که یکهزاروچهارصدسال قبل انسانها را از حیرت و سرگردانی و گمراهی نجات داد، امروز نیز انسانها را از سرگردانی و حیرت و گمراهی نجات می‌دهد.

ثانیاً: همانگونه که هزاروپانصد سال قبل زندگی اجتماعی برای انسانها یک امر کاملاً ضروری بوده، و امکان نداشته تک‌تک خانواده‌ها جدا از یکدیگر، خوراک و پوشاک و مسکن و وسایل دفاع و بقیهٔ وسایل زندگی شایستهٔ نوع انسان را بدست بیاورند، امروز نیز زندگی اجتماعی برای انسانها ضروری و بلکه بسیار ضروری‌تر و صحنهٔ آن از سابق وسیعتر شده است حرکت آنهمه کشتی‌های غول پیکر نفت‌کش از خاورمیانه به مغرب‌زمین و سرازیرشدن آنهمه هواپیمای بزرگ باری و پر از ابزار و اسباب و وسایل صنعتی و تکنولوژی از مغرب‌زمین به کشورهای جهان سوّم، نمونهٔ کوچکی از گسترش صحنهٔ زندگی اجتماعی در عصر ماست، و همانگونه که هزاروپانصد سال قبل، حسّ‌های رهاشدهٔ لذت‌جویی و تجمل‌گرایی و جاه‌طلبی و «تکاثر» انسانها تمام آرامش‌ها را بهم زده و طعم زندگی را تلخ و غالباً صحنه‌های زندگی را به سلّاخ‌خانه‌های وحشتناکی تبدیل نموده‌اند، امروز نیز چند برابر سابق حسّ‌های کنترل نشدهٔ لذت‌جویی و تجمل‌گرایی و جاه‌طلبی «تکاثر» همان بلایا و مصیبتها را با شیوه‌های بسیار وحشتناکتری، برسر مردم آورده است که استثمار ملتها و مستعمره کردن کشورها و فروریختن بمب‌های اتمی برسر شهرها و آبادیها نمونه آنها است.

و همانگونه که هزاروچهارصدسال قبل دین وحیانی اسلام بعداز اثبات خدایی

بودن آن با برهان یقین بخش «اعجاز قرآن» و ایجاد واقعیت ایمان در قلب تمام مؤمنان و تقسیم تمام کردار و رفتار و گفتارها به دو مجموعه «مامورات حیات بخش» و «منهیات زیان‌بخش» و گماشتن پلیس مخفی ایمان بر تمام قلبها جهت نظارت بر انجام دادن «تمام ماموران» و پرهیز از تمام «منهیات» توانست تمام حسّ‌های لذت‌جویی و تجمل‌گرایی و جاه‌طلبی را کنترل و تنظیم نماید و ایثار را جانشین انحصار کند و انسانها را از رتبهٔ برابری بالاتر و بمقام برادری برساند، و افراد یک جامعه را به مانند اندام‌های یک بدن زنده غمخوار و یار و مددکار یکدیگر نماید، همچنین در زمان ما و در هر زمانی از زمانها با توجه به اینکه اولاً همان قرآن به شهادت تمام جهانیان و تواتر قاطع و یقین‌بخش، بدون یک حرف کم و زیاد و پس و پیش باقی مانده و در اختیار تمام جوامع انسانی است، ثانیاً قرآن امروز نیز با اعجاز خود خدایی بودن خود را و حقانیت دین اسلام را بطور قطع اثبات می‌نماید و مردمان را مؤمن و دارای ایمان خواهد کرد ثالثاً آن دو مجموعه «مأمورات» و «منهیات» نیز با همان خواص خود باقی هستند، باز دین وحیانی اسلام کاملاً قادر است که با گماشتن پلیس مخفی ایمان بر یکایک قلبها جهت نظارت برانجام تمام ماموران و پرهیز از تمام منهیات، کلیه احساسهای لذت‌جویی را کنترل و تنظیم نماید، و اتفاق را بجای نفاق، و ائتلاف را بجای اختلاف و ایثار را بجای انحصار، بر فضای زندگی جوامع بشری حاکم نماید.

«پرسش سوّم»

در پاسخ پرسش اول معلوم گردید، که جوامع بشری هرچه در علوم و صنایع و اکتشافات بیشتر پیشرفت کنند، به یک دین وحیانی بیشتر نیاز دارند، و در پاسخ

پرسش دوم معلوم گردید، عین همان مطالبی که هزاروچهارصد سال قبل در زندگی فردی و اجتماعی مورد نیاز بوده، امروز هم در زندگی فردی و اجتماعی جوامع بشری مورد نیاز هستند و عمل به دین وحیانی اسلام برای مردمان عصر ماهم واجب و ضروری است، اما باز جای **سؤال و پرسش سومی باقی است که در جوامع روبه‌رشد اسلامی همواره اوضاع و احوالی پیش می‌آید، که در عصر پیامبر(ص) اساساً وجود نداشته‌اند و بر حسب آن احوال مسایل بیشماری پیش می‌آیند که حکم آنها در آیه‌های قرآن و در احادیث پیامبر(ص) بیان نگردیده است و در چنین شرایطی عمل به دین وحیانی اسلام چگونه ممکن است؟**

پاسخ پرسش فوق بطور مجمل این است: مطالبی که پاسخ آنها از قدرت عقل و علم خارج و تنها وحی قادر به بیان آنها است، مجموعه‌ای است لایتغیر و لایتکثر و قرآن و احادیث همهٔ آنها را برای همهٔ زمانها بیان کرده‌اند، و مطالبی که پاسخ آنها و پیدا کردن راه‌حل آنها در دایرهٔ قدرت عقل و علم بشری می‌گنجد و به همین جهت وحی صریحاً از آنها بحث نکرده است اینگونه مطالب همانگونه که در عصر پیامبر (ص) راه حل آنها را از عقل و علم و مشاوره با اهل نظر و استفاده از متخصصین امور نظامی و امورکشاورزی و غیره و در عصر خلفای راشدین علاوه براینها از اجتهاد در پرتو کلیات دین اسلام، استفاده کرده‌اند، امروز و فردا و پس‌فردا هم بر علما و دانشمندان دین اسلام واجب است، که برای پیداکردن پاسخ هرمسئله‌ای که به تازگی پیش می‌آید همین راه‌حل‌های عقلی و علمی و اجتهادی را دنبال کنند و جواب سؤال فوق بطور مفصل هم از اینقرار است که:

جوامع انسانی در رابطه با رشد و تکامل بعد جسمی و بعد روحی دو نوع مسایل

دارند، نوع اول مسایلی هستند که چون حل آنهااز دایرهٔ توانای عقل و علم زمین‌نشینان خارج است، وحی آفریدگاری عهده‌دار حل آنها گردیده است، و این نوع مسایل همانگونه که قبلاً گفتیم و ذیلاً بیشتر توضیح می‌دهیم تعداد معین ولایتغیر و لایتکثری هستند که جوامع انسانی از آغاز وجود خود تا پایان زندگی در این جهان، این مسایل را داشته و خواهد داشت و راه حل همهٔ آنها درکتاب و سنت بیان گردیده و هیچ مسئلهٔ لاینحلی باقی نمانده است، نوع دوم مسائلی هستند که چون در دایرهٔ عقل و علم زمین‌نشینان واقع هستند، وحی سماوی از بیان حکم آنها سکوت کرده است، و حل آن مسایل بیشمار و نوپیدا را بعهدهٔ عقل و علم گذاشته که در نتیجهٔ تلاش و آزمایشها و انباشتن تجارب در هر عصری آنها را حل کنند بنابراین کسانیکه راه حل مسایل نوع دوم را مانند طب و جراحی و قوانین تکنولوژی پیش آمده در جوامع روبه‌رشد اسلامی را از آیه‌ها و از احادیث می‌جویند، و کسانیکه راه حل مسایل نوع اول را از عقل و علم و پیشرفت صنایع می‌جویند و می‌خواهند (نعوذبالله) خدارا زیر چاقوی جرّاحی و در قلبهای شکافته اتم‌ها مشاهده کنند، و آرامش روحی را با وسایل سرگرم‌کننده تأمین نمایند و استقرار عدالت را با وضع قوانین تحقق بخشند هردو دسته راه راگم کرده‌اند، و از تلاش و کوشش خود جز خستگی و دورشدن بیشتر از مقصد و در تاریکی فرورفتن، چیزدیگری بدست نمی‌آورند زیرا هرچند وحی و علم در رشد و تکامل انسانها کمال هم‌آهنگی را دارند اما باز طبق توضیح زیر محدوده عملکرد هرکدام و نقش یکایک آنها در رشد و تکامل انسانها جدا از عملکرد و نقش دیگری است.

اول: وحی تأمین کنندهٔ رشد و تکامل بعد روحی انسانها و پاسخ به

بی‌نهایت‌طلبی و آرامش جاودانهٔ آنها است از راههای:

۱ ـ توصیف یک وجود دارای نیروی بی‌نهایت عظیم ماورائی، که تمام انسانها در هر زمانی و در هر مکانی فطرتاً به گونه مبهم آنرا احساس می‌کنند و عقلشان از درک و توصیف آن ناتوان و در نتیجه سرگردان و گمراه و به پرستش اشیاء مادی می‌پردازند، و همچنین تشریح یک جهان جاودانه که مقصد بی‌نهایت‌طلبی انسانها است و تمام انسانها در هر زمانی و در هر مکانی فطرتاً به گونه مبهم آنرا احساس کرده‌اند و عقلشان از درک و تشریح آن و چگونگی زندگی در آن و روابط بین این جهان و آن جهان ناتوان است خلاصه بخش جهان‌بینی اسلام و تفصیلات اعتقاد به (مبدأ و معاد و نبوت) و غیره.

۲ ـ توصیف و تشریح مجموعهٔ معینی از ماموران شامل اعمال صالحه و اخلاق فاضله و روابط حسنه و مجموعهٔ معینی از منهیات شامل «گناهان و جرایم و اخلاق رذیله و روابط سیئه» که عقل از تشخیص آنها ناتوان است و عمل کردن به مجموعه اول و ترک کردن مجموعه دوم، که غریزه‌های لذت جویی و تجمّل گرایی و جاه‌طلبی را کنترل و تنظیم می‌نماید و عدالت اجتماعی را تحقق می‌بخشد، علاوه بر رشد و تکامل بعد روحی در رشد و تکامل بعد جسمی نیز نقش اساسی دارد.

۳ – گماشتن پلیس‌های مخفی «ایمان» بر قلب یکایک مؤمنان جهت نظارت دقیق و مستمر بر انجام دادن مجموعه اول و ترک کردن مجموعه دوم.

این سه مطلب که در همهٔ زمانها و مکانها شدیداً مورد نیاز تمام انسانها است، و توصیف مطلب اول و تشریح مطلب دوم و تحقق مطلب سوم از دایرهٔ توانائی عقل و علم و اکتشافات و اختراعات خارج است، عموماً در کتاب و سنت بیان گردیده‌اند،

و این سه مطلب اموری هستند لایتغیر و لایتکثر و کلاً بطور صریح در آیه‌ها و در احادیث آمده‌اند.

دوم عقل: که از راه تجربه‌ها و کسب علوم و صنایع، وسایل رشد و تکامل بعد جسمی انسانها را تأمین می‌کند، مانند خوراک و پوشاک و مسکن و دفع آفات و مضرات و دفاع از تهاجمات و ایجاد وسایل معالجات و وسایل ارتباطات و غیره، چه در شکل ساده و متداول روزگاران قدیم، و چه به شیوه پیچیده و علمی دوران انقلاب صنعتی و پیشرفت علوم و صنایع و طب و اکتشافات شگفت‌انگیز، و از آنجائیکه تأمین این امور چه در سطح پایین و چه در سطح بالا، کلاً در محوطه توانای عقل قرار دارند، و انسانها در هر زمانی و در هر مکانی می‌توانند بوسیلهٔ عقل و علم و تجربه‌ها به آنها دسترسی پیداکنند، به همین جهت تحقق آنها بعهدهٔ عقل و علم و تجارب و آزمایشگاه‌هاگذاشته شده و وحی در باره بحث از آنها ساکت است، و پیامبر اسلام (ص) قولاً و عملاً مرز مشخص بین دایره‌های وحی و عقل را اینگونه تعیین فرموده است که هر چه از راه وحی بر او نازل گردیده، نه خودش نه دیگران اجازه نداشته‌اند، حرفی را تغییر یا پس و پیش کنند، بلکه بر خود و بر دیگران واجب دانسته که بدون تغییر و تبدیل و کم و زیاد عیناً به آن عمل کنند و در این زمینه به آیه‌ها و احادیث زیر توجه نمائید:

۱ - «قل ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی، ان اتبع الا ما یوحی الیّ، انیّ اخاف ان عصیت ربّی عذاب یوم عظیم - یونس / ۱۵» (یعنی) بگو مرا نرسد که از جانب خود آنرا تغییر دهم، من جز به دنبال آن چیزی نمی‌روم که بر من وحی می‌گردد، اگر از فرمان پروردگارم تخطّی کنم از عذاب روز بزرگ می‌ترسم (که دامنگیرم شود)

۲ – «تنزیل من رب العالمین، و لو تقول علینا بعض الا قاویل لاخذ نامنه بالیمین، ثمّ لقطعنا منه الو تین فما منکم من احدٍ عنه حاجزین – الحاقه / ۴۳ – ۴۷» (یعنی قرآن کلاً کلامی است که) از جانب پروردگار جهانیان نازل گردیده است اگر (پیامبر) پاره‌ای از سخنان را بر ما می‌بست، ما دست راست او را می‌گرفتیم، سپس رگ دلش را پاره می‌کردیم و کسی از شما (نمی‌توانست) مانع (مرگ) او بشود.

۳ – مسلم و بخاری محدّث با سند متصل و مقبول از پیامبر(ص) روایت کرده‌اند که فرموده: «من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو ردّ» یعنی هر کسیکه چیز تازه و نوپیدائی را به آنچه بر ما نازل گردیده و به ما وحی شده اضافه کند، آن چیز مردود است و قابل پذیرفتن نیست و بر حسب روایت مسلم محدث پیامبر(ص) فرموده «من عمل عملاً لیس علیه امرنا فهوردّ» یعنی کسیکه کاری ازکارهای واقع در محدودهٔ وحی را برخلاف آنچه ما ابلاغ کرده‌ایم، انجام دهد، آن کار مردود است.

اما در بارهٔ اموریکه تعیین حکم آنها واقع در محدودهٔ عقل و علم و تجربیات بشری است، و به همین جهت وحی خدا نازل بر پیامبر(ص) (کتاب و سنت) حکم آنها را معلوم نکرده است، پیامبر نه تنها حکم آنها را ازکسی منع نکرده است، بلکه عملاً نظر متخصصین را در بارهٔ تعیین حکم آنها، بر نظر خود ترجیح داده است، همانگونه که در غزوهٔ بدر (بر حسب روایت‌البدایه و النهایه در جلد سوم صفحه ۲۶۷) هنگامیکه پیامبر(ص) سپاه را در نزدیکترین آبهای بدر مستقر نمود (و در فاصلهٔ بین سپاه اسلام و سپاه قریش آبهای دیگری وجود داشت) حباب بن منذر (از متخصصین امور جنگی) عرض کرد: «یا رسول الله، امنزلاً انزلکه الله لیس لنا ان نتقدّمه ولا نتا خرام هوالرأی والحرب و المکیدة؟» ای پیامبر خدا آیا خدا (بوسیلهٔ

وحی) ترا در این محل فرود آورده است که ما حق نداشته باشیم آنرا پس و پیش نمائیم، یا این امر بینش رزمی و جنگ و تاکتیک جنگی است؟ «قال رسول الله بل هوالرأی والحرب والمکیدة» پیامبر(ص) فرمود (خیر در این زمینه چیزی به من وحی نشده است) بلکه امر کلاً بینش رزمی و جنگ و تاکتیک جنگی است، حباب عرض کرد پس اینجا از حیث مصالح جنگی جای مناسبی نیست و من پیشنهاد می‌کنم دستور فرمائید سپاه اسلام درکنار نزدیکترین آبهای بدر از سپاه دشمن فرود آید، و ما وقتی بر آن آب فرود آمدیم، چاه‌های پشت سر خود را پر می‌کنیم و بر آن آب حوضی می‌سازیم و پر آب می‌کنیم و از آن می‌آشامیم و سپاه دشمن نمی‌تواند از آن استفاده بکند «قال رسول الله(ص) لقد اشرت بالرأی» پیامبر(ص) به حباب گفت بی گمان مصلحت جنگی همان است که تو به آن اشاره کردی، و سپاه به فرمان پیامبر(ص) بر سر نزدیکترین آبهای بدر از سپاه دشمن فرود آمد.

۲ - و همانگونه که در مورد تلقیح درختان خرما نظر متخصصین امور کشاورزی را بر نظر خود ترجیح داد و بر حسب نقل شرح جمع الجوامع در جلد دوم صفحه ۱۳۳ مسلم محدّث از انس روایت کرده که پیامبر(ص) به هنگام گذشتن بر کسانی که درختان خرما را تلقیح می‌کردند فرمود: «لولم تفعلوا لصلح قال فخرج شیصاً فمرّ بهم فقال ما لنخلکم؟ قالوا قلت کذا و کذا، فقال انتم اعلم بامر دنیاکم» اگر این عمل را هم انجام نمی‌دادید (اگر خدا اراده می‌کرد) باز خوب می‌بود، انس می‌گوید: ثمر درختان خرمای آن کسان در آن سال براثر تلقیح نکردن نارس گردید و هنگامیکه پیامبر(ص) باردیگر بر آنجا گذشت از آنان پرسید ثمردرختان خرمای شما چرا چنین حالی را پیداکرده است عرض کردند تو چنین و چنان فرمودی و خیال کردیم

ما را از تلقیح کردن خرماها منع میفرمایی پیامبر(ص) فرمود (من این مطلب را در اعتقاد به قدرت غیرمحدود به اسباب و بی‌نهایت خدای متعال گفته‌ام و اما در رابطه با عالم اسباب و مسببات) انتم اعلم بامرد دنیاکم شما در بارهٔ امور دنیوی و تجارب درکسب وسایل زندگی از من آگاه‌تر هستید.

۳ ـ و همچنین پیش‌آمدهای مهم را طبق آیهٔ «**وشاورهم فی‌الامر ـ آل عمران/۱۵۹**» بمشورت یاران خود می‌گذاشت و رأی اکثریت را می‌پذیرفت و به آن عمل می‌کرد، همانگونه که در پایان غزوهٔ بدر تعیین تکلیف اسیران نخستین غزوهٔ اسلام را به مشورت گذاشت و به رأی اکثریت عمل نمود و همچنین در آغاز غزوهٔ احد ماندن در شهر یا بیرون رفتن از شهر را بمشورت گذاشت و به رأی اکثریت عمل نمود و حتی در مورد دوم نظر اکثریت را بر نظر خود ترجیح داد (به جریان آن دو مشورت درکتابهای تاریخ مراجعه فرمائید)

۴ ـ برحسب روایت تاج‌الحدیث[1]، پیامبر(ص) هنگامیکه معاذ را به یمن می‌فرستاد، به او فرمود تو در آنجا، به چه چیزی حکم می‌کنی؟ معاذ عرض کرد به کتاب خدا، پیامبر(ص) فرمود اگر مطلبی درکتاب خدا نیامده بود به چه چیزی حکم می‌کنی؟ گفت به سنت (وقول و فعل و تأییدهای) پیامبرخدا، پیامبر(ص) فرمود اگر مطلبی در سنت (وقول و فعل و تأییدهای) پیامبر خدا نیامده بود به چه چیزی حکم می‌کنی «**قال اجتهد برءای**» معاذ عرض کرد در اینصورت کوشائی عقل و فهم خود را برای پیداکردن حکم آن بکار می‌اندازم «**قال الحمدلله الذی وفق رسول**

---

۱ - روایت تاج‌الحدیث جلد سوم صفحه ۶۶

رسول‌الله» پیامبر(ص) فرمود سپاس خدای را که فرستادهٔ فرستاده‌اش را موفق فرموده است و این حدیث، اشارهٔ لطیفی به این مطلب نیز دارد که بعداز رحلت پیامبر(ص) و در غیاب وجود مبارک او، هر مطلبی پیش آمد و حکم آن درکتاب و سنت بیان نشده بود وظیفهٔ مسلمانان است که به عقل و علم و تدابیر اندیشمندانه حکم آنرا معلوم کنند و عملکرد چندنفر از جانشینان و خلفای راشدین و همچنین تعیین احکام مطالب نوپیدااز طرف جمع کثیری از مجتهدین این استنباط را کاملاً تأیید می‌نماید، شیخ سیوطی درکتاب «تاریخ الخلفاء» در اثنای شرح حال خلفای راشدین از «اوّلیّات» آنان بحث می‌کند، و اولیات تعیین حکم مسایل جدیدی بوده‌اند که در جوامع روبه رشد اسلامی پیش آمده‌اند وکتاب و سنت در بارهٔ حکم آنها ساکت بوده‌اند، و امیرالمؤمنین وقت با رأی و نظر اندیشمندانهٔ خود و غالباً بعداز مشورت با اهل حل و عقد و توجه به روح قوانین اسلامی، حکم آنها را اعلام کرده است و از این قبیل اولیات:

اول ـ در عصر امام ابوبکر صدیق (رض) جمع نمودن وکتاب کردن قرآن و او را «مصحف» نامیدن، و همچنین تأسیس بیت‌المال و تعیین حقوق و مقرری روزانه و بعد سالیانه برای امیرالمؤمنین «دوهزاروپانصد درهم»

دوم ـ در عصر امام عمر (رض) که جامعهٔ روبه‌رشد اسلامی در نتیجه گسترش فتوحات در دو قاره عِظیم آسیا و افریقا که مسایل نوپیدای بیشماری برایش پیش آمده بود که درکتاب و سنت بحثی از آنها بمیان نیامده بود و امام عمر (رض) با رأی و نظر اندیشمندانه خود و غالباً بعداز مشورت با اصحاب و توجه به روح قوانین اسلامی حکم آن مسایل را معلوم می‌نمود و بعدها به «اولیات» عمر معروف شدند

و اینک نمونه آنها فهرست‌وار نوشته می‌شود:

۱ ـ تشکیل شوراهای سه گانه (شورای استنباط مرکزی و شورای استنباط و تطبیق مرکزی و شوراهای ایالتی و ولایتی) و تشکیل سمینارهای سالیانه از استانداران و فرمانداران و فرماندهان نظامی، غالباً در مکه و در جوار بیت‌الله

۲ ـ اصلاحات ارضی و طرح تقسیم اراضی و خالصه کردن مراتع

۳ ـ طرح آبی کردن زمین‌های دیمی در عراق و در شام و در مصر و ایران، از راه سدسازی و حفرکانال‌ها و جریان جویبارها و انحراف مسیر رودخانه‌ها و حفر قناتها و ایجاد دهنه‌ها و ساختن استخرهای عظیم و کندن چاه‌ها و تأسیس اداره‌های آبیاری در سواحل نیل و فرات و دجله و رودخانه‌های ایران

۴ ـ دریافت مالیات بردرآمدهای زمین از تحت‌الحمایه‌ها «ذمیّ‌ها» و از مسلمانان در زمین‌های خالصه در هر هکتار چنددرهم بنام «خراج» بعلاوه دریافت زکات از زمین‌های غیرخالصه (ده‌یک) و زکات اغنام و احشام و میوه‌ها از مسلمانان

۵ ـ ضرب سکّه‌ها و ایجاد ضرّابخانه‌ها

۶ ـ آزاد کردن تجارت خارجی و تعیین نرخ تعرفه گمرکی برای مسلمانان (دونیم‌درصد) و برای غیرمسلمانان در کشورهای اسلامی (پنج‌درصد) و در کشورهای غیراسلامی (ده‌درصد=عشور)

۷ ـ اجازهٔ استخراج معادن طلا و نقره، آهن و مس و یاقوت و زمرد، فیروزه، نفت و غیره بشرط اینکه یک‌پنجم درآمد بحکومت پرداخته شود.

۸ ـ ایجاد دبیرخانه‌ها و دفاترآمارگیری و ثبت مشخصات افراد و خانواده‌ها، و بیمه زندگی کارمندان و طبقه مستمند اتباع حکومت اسلامی اعم از مسلمانان و

ذمی، و پس‌اندازی برای نوزادان در بیت‌المال اسلامی

۹ـ تعیین حادثه بسیار مهم «هجرت پیامبر(ص)» بعنوان مبدأ تاریخ مسلمانان، و نوشتن تاریخ روز و ماه و سال در اسناد دیون و بدهی‌ها و اسناد پرداخت جیره و غیره

۱۰ ـ تشکیل اداره‌های دادگستری (که رئیس آن صدرالصدور نام داشت) و تشکیل اداره‌های دارایی و شهربانی‌ها و شهرداریها و ادارهٔ معارف جهت تعلیم و تعلم قرآن و توسعه تعلیم و تعلم احادیث و اعزام هیئتهای حدیث و وضع قوانین علم‌الحدیث و توسعه تعلیم و تعلم فقه و ادبیات و اجرای قانون سوادآموزی اجباری

۱۱ – تشکیل ادارهٔ کارآگاهی و بازرسی کار استانداران و فرمانداران و فرماندهان نظامی جهت پیاده کردن قانون «ازکجا آورده‌ای؟» و جلوگیری از دیوان سالاری و (بروکراسی)

۱۲ ـ توسعه و تجدید بنای مسجد پیامبر، و شبها روشن‌کردن آن با چراغها (که قبلاً شبها روشن نمی‌بود) و فرش کردن صحن مسجد با بوریا (که قبلاً سنگ‌ریزه بود) و ساختن چهارهزار مسجد در شهرها، و همچنین ساختن راه‌ها و پلها و تأسیس مهمانخانه‌ها و حفرچاه‌ها و قنوات و چشمه‌ها در راه‌های بین شهرها

۱۳ ـ در جهت توجه به مصلحت عموم مردم، محیط کعبه را اینگونه توسعه داد، که خانه‌های اطراف کعبه را ضبط کرد و بعداز پرداخت بها، آنها را تخریب کرد و بروسعت محیط خانه خدا افزود

۱۴ ـ پروژه‌های شهرسازی و بناکردن شهرهای «کوفه، بصره، موصل» در عراق و

شهر جیزه و فسطاط در مصر

۱۵ ـ ایجاد پادگانهای بسیار وسیع نظامی در تمام استانها و شهرستانها، و ایجاد پاسگاه‌های مجهز در تمام مرزهای جهان اسلام

۱۶ ـ شهرکوفه را یک شهر کاملاً نظامی و محل پادگان بسیار وسیع و تهیه اسلحه‌ها و سازوبرگ نظامی و پرورش چندین هزار اسب جنگی نمود[1]

با اجتهاد اسلامی احکام تمام مسایل نوپیدا معلوم می‌شود

خلفای راشدین (رض) از راه اجتهاد اسلامی که پیامبر (ص) قولاً و عملاً آنرا برای تعیین احکام مسایلی که کتاب و سنت از آنها بحث نکرده بودند، لازم شمرده بود، احکام تمام مسایل نوپیدا را معین و معلوم می‌کردند و به «اولیات» خلفای راشدین معروف می‌گردید و بعداز انقضای دوران خلفای راشدین (رض) و تبدیل خلافت به حکومت‌های اموی و عباسی و غیره تعیین حکم مسایل نوپیدا از دست امرای مؤمنین خارج گردید، و بصورت یک کار تخصصی و قانونمند و مستفاد از قواعد علمی بنام «اصول فقه» و مستنبط از منابع متعددی مانند «کتاب و سنت، اجماع و قیاس و استصحاب و مصالح مرسله و سدّ ذرایع» در تصدی بالاترین مقام علمی روزگار یعنی «مجتهد مطلق» قرار گرفت، و کثرت روزافزون مسایل نوپیدا در جوامع روبه رشد اسلامی موجب گردید که از اواسط قرن اول تا آغاز قرن چهارم هجری نزدیک به نوزده مذهب مستقل فقهی دارای مکتب خاص

---

۱ – مراجع و اسناد اولیات امام عمر (رض) تاریخ الخلفاء سیوطی از صفحه ۱۳۶ تا آخر صفحه ۱۳۷ و سیمای صادق فاروق اعظم تألیف نگارنده از صفحه ۴۳۹ تا صفحه ۵۴۶)

خود و هرکدام علاوه بر «مجتهد مطلق» دارای تعداد زیادی از مجتهدین مذهب و مجتهدین فتوی، در جوامع اسلامی ظهور نمودند، و صاحبان آن مکاتب اجتهادی بویژه صاحبان چهار مکتب عمدهٔ اجتهادی یعنی امام شافعی (م-۲۰۴) و امام ابوحنیفه (م-۱۵۰) و امام مالک (م-۱۷۹) و امام احمد (م-۲۴۱) علاوه براینکه احکام تمام مسایل نوپیدای آن زمانها را معلوم کرده‌اند با ذکر منابع دریافت احکام مسایل جدید و شیوه استنباط از آنها، راه تعیین احکام تمام مسایل جدید را در همهٔ زمانها و در همهٔ مکانها به مسلمانان نشان دادند، و اینک آن منابع بصورت بسیار مختصر و فشرده:

اول قرآن: هر مسئله‌ای که جواب آن در قرآن یافت شود، مانند وجوب نماز و روزه و زکات، آن جواب قطعی و تغییرناپذیر است.

دوم احادیث: هر مسئله‌ای که احادیث پیامبر(ص) بحکم آن تصریح کرده باشند بشرط اینکه روایت آن حدیث از پیامبر(ص) معلوم باشد حکم آن مسئله برای هر مسلمانی معلوم و تردیدپذیر نیست مانند مقدار زکات در غلات دیمی که به حکم فرمودهٔ پیامبر(ص) «فیما سقت السماء العشر» یعنی «هر چه با باران آبیاری شود زکاة آن ده یک است» زکات غلات دیمی ده‌یک است.

سوم اجماع: یعنی اتفاق مجتهدین اسلام بعداز رحلت پیامبر(ص) بر حقانیت حکمی از احکام مانند اجماع و اتفاق مجتهدین اسلام براینکه سهم دختر پسر با دختر متوفی یک ششم است اگر هیچکدام معصب نداشته باشند.

چهارم قیاس: یعنی حمل چیزی (مانند نبیذ) برچیزی (مانند خمر) در ثبوت حکم (مانند حرام بودن) به سبب اینکه همان امری که علت ثبوت حکم برای اول

بوده (مانند اسکار) در دومی هم همان علت وجود دارد، خلاصه چون سبب حرام بودن خمر اسکار است و اسکار در نبیذ هم وجود دارد پس نبیذ هم حرام است، و همچنین کشیدن تریاک و حشیش و بنگ و استفاده از هروئین و غیره که به دلایل حسی و تجربی زیانهای غیرقابل جبرانی دارند، عموماً حرام هستند و علت حرام بودن آنها همان ضررها و زیانها و مفسده‌ها است و همانگونه که طبق آیهٔ «واعدوالهم مااستطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدوالله وعدوکم ـ انفال / ۶۰» (یعنی) و برای (مبارزه با) دشمنان، تا آنجا که می‌توانید از نیرو و اسبهای ورزیده آماده سازید تا (با همان آمادگی و تجهیزات جنگی) دشمن خدا و دشمن خویش را مرعوب نمایید، آماده کردن اسبهای ورزیده برای مسلمانان واجب بوده، امروز (مصلحتهای دفاعی اقتضا می‌کندو) بر مسلمانان واجب است، که برای مرعوب ساختن دشمنان خدا و دشمنان خویش کاراییترین توپخانه‌ها و تانکها و هواپیماهای جنگی و نیروهای تعلیم یافتهٔ رزمی را آماده سازند و مجتهدین برای تعیین احکام مسایل نوپیدا از منبع قیاس، دو اصل کلی «مصلحت و مفسده» را ملاک و مناط و محور تعیین احکام مسایل جدید قرار می‌دهند، و «مصلحت و مفسده را» هم در رابطه با ضرورتهای ششگانه «حفظ دین و جان و عقل و نسب و مال و شخصیت» منظور می‌دارند، و هرکاریکه موجب حفظ و صیانت آن ضرورتهای ششگانه بوده آنرا واجب و هرکاریکه سبب تباهی آنها بوده آنرا حرام اعلام کرده‌اند[1]

---

۱ – برای تفصیل مطلب به شرح جمع‌الجوامع ج ۲ ص ۲۹۳ مراجعه شود

پنجم: مصالح مرسله، احکامی که به مصلحت افراد جامعه مقرر می‌گردد، مصالح «جمع مصلحت» نامیده می‌شوند، و هرگاه آنچه انگیزه و علت آن احکام شمرده شده است، از طرف شرع نه معتبر اعلام شده نه ملغی شمرده شده است «مرسله» نامیده می‌شوند مانند زدن کسی که متهم به سرقت باشد، تا به واقعیت اعتراف کند و مانند ضامن شمردن استادکارها (خیاط و نجار و تعمیرکار و غیره در حفظ و نگهداری پارچه و مواد و وسایلی که در اختیار آنان قرار داده شده است[۱]

ششم: سدّذرایع احکامی که با توجه به این دو اصل کلی زیر، به مصلحت مردم استخراج می‌شوند: اصل اول امر به کاری امر است به همهٔ وسایل و موجبات آن کار و اصل دوم نهی از کاری نهی است از همه وسایل و موجبات آن کار مثال: کسی که در مرض موت زنش را بخاطر محروم کردن از ارث طلاق باینه کبری (سه طلاقه) می‌دهد باوجود وقوع طلاق باینه کبری، آن زن باز وارث است از راه سدّ ذرایع و جلوگیری از این ستم و اجحافهای ناروا، مثال دوم در جبههٔ جنگ با کفار سربازی که دزدی می‌کند دستش بریده نمی‌شود، مبادا به سپاه دشمن ملحق گردد.

هفتم استحسان: مجتهد حکم شبیه به امر معلومی را بخاطر اینکه به امر دیگر بیشتر شباهت دارد، ترک نماید و بعبارت امروزی به روح قوانین توجه کند

هشتم عرف و عادت: کارهای معمول و متداول در بین مردم که مخالف دلایل شرعی نباشند و برخی از فقها در تعریف آن چنین گفته‌اند: «کارهای معقول و خردپسندی که طبع سالم آنها را بپذیرد مثال برحسب عادت کسی حمام می‌رود

---

۱ - الائمة الاربعه ـ الامام احمد ـ مصطفی شکعه ص ۲۲۸ و جمع‌الجوامع ج ۲ ص ۲۹۷

درباره میزان مصرف آب و مدت ماندن، باوی قرار نمی‌کنند و همچنین در خرید و فروش اشیاء جزئی صیغهٔ ایجاب و قبول اجرا نمی‌گردد»[۱]

با توجه به توضیحات مستند و مستدل سابق، معلوم می‌شود، که دین وحیانی اسلام، همانگونه که در عصر پیامبر(ص) و زمان اصحاب و تابعین و از هزاروچهارصدسال قبل تا حال در جوامع روبه‌رشد اسلامی، پاسخگوی تمام مسایل جدید و نوپیدا بوده، همچنین در زمان حال و در زمانهای استقبال نیز همواره پاسخگوی تمام مسایل جدید نوپیدا خواهد بود و افراد «لایک و لیبرالیست» که‌می‌گویند: دین اسلام جوابگوی نیاز مردمان هزاروچهارصدسال قبل بوده، و برای مردمان عصر اکتشافات و فرداهای انقلاب صنعتی چیزی ندارد، که دردهای افراد را دوا کند، و بیماریهای اجتماعی را معالجه نماید و سیل خروشان ستمگریها را مهار کند، و روابط گسسته را پیوند دهد و عدالت را برهمه جا حکمفرما و انسانها را برابر و بلکه برادرکند، این گفته‌ها جزیک فریاد ناشی از تب علم‌زدگی و ناآگاهی از انسان و دردها و دواهایش و بی‌خبری از اسلام و علاجها و چاره‌اندیشی‌هایش، و بی‌توجهی نسبت به رشد و تکامل جوامع بشری که در سایه پیروی از دین اسلام به آن نایل می‌آیند، چیز دیگری نیستند.

---

۱ - برای مراجع این منابع هشتگانه احکام به کتاب تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، تألیف نگارنده، صفحه‌های ۸۴ تا ۸۶ مراجعه فرمایید

منطق قدیم ارسطو و منطق جدید دکارت و بیکن

همانگونه که در پرس و جوها و اعتراضها و جوابهای سابق آشکارا مشاهده کردیم، افرادی به هرعلتی! عالماً عامداً درصدد افشاندن تخم شک و تردید در زمین دلها و ایجاد فضای ناباوری برای اندیشه‌ها برآمده‌اند، و وقتی علناً دیده‌اند که با «دلایل منطقی» تمام اعتراضهای آنها پاسخ داده شده، و تخم‌افشانیها و فضاسازیهای آنها بی‌ثمر و بی‌اثرگردیده است، هیچ چاره‌ای نداشته جز اینکه خود را با منطق ـ آنهم منطق ارسطو! ـ درگیر کنند و منطق ارسطو را غلط و نادرست بشمار آورند، شبیه همان شخصی که با اعتقاد به قانون و قضاوت قاضیان شکایت ازکسی را به دادگاه برده، اما هنگامیکه بعلت ناحق بودن ادعایش، محکوم گردید، همهٔ کاسه وکوزه‌ها را بر سر قانون و قاضی شکسته است، آری آن افراد معترض نیز بعد از آنکه با اقامهٔ دلایل منطقی محکوم شدن آنها آشکار گردید جز این چاره‌ای نداشتند که منطق را اساساً باطل و غلط بشمار آورند و بگویند: «دلایلی که شما اقامه می‌کنید ـ چه بر حقانیت عقاید دینی و چه برای دفع اعتراضهایی که برعقاید دینی وارد می‌گردد ـ عموماً بروفق قوانین منطق ارسطو، اقامه شده‌اند، و چون منطق ارسطو از آغاز قرن هفدهم میلادی بوسیلهٔ «بیکن (م ـ ۱۶۲۵)» و «دکارت (م ـ ۱۶۵۰)» بکلی ابطال گردیده و منطق جدیدی پیریزی شده است، بنابراین عقاید

دینی کلاً فاقد دلیل گشته و رد اعتراضها نیز بدون دلیل می‌باشد.

جواب: ابطال منطق قدیم ارسطو توهمی بیش نیست، و شاید یک تعبیر اغراق‌آمیز دایرةالمعارف فرید و جدی، چنین توهمی را در افق برخی از اندیشه‌ها ظاهر نموده است، آنجاکه در ماده «نطق» نوشته است: «**فلما ظهر باکون الانجلیزی و دکارت الفرانسی، نقضا اصول المنطق و ذرواها فی‌الهواء، و وضعا الاصول العلمیه الحدیثة**» یعنی و هنگامیکه بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی ظهور نمودند، ریشه‌های منطق ارسطو را از بیخ و بن کندند و در فضا پرت نمودند، و اصول علم (ومنطق) جدیدی را پیریزی کردند» و هرگاه پژوهندگان واقع‌نگر، سیر منطق ارسطو را دقیقاً و عمیقاً تعقیب کنند بخوبی می‌دانند که «بیکن و دکارت» منطق ارسطو را ابطال نکرده‌اند، بلکه به دو امر دیگر اقدام نموده‌اند.

امر اول به موازات منطق ارسطو که معیار صحت مطالب علوم نظری است، منطقی را پیریزی کردند که روش و قواعد مطالب علوم تجربی را کسب می‌نمود، توضیح اینکه در مدارس قدیمی کشورهای اروپایی «اسکولاستیک» که هم حکمت نظری و مسایل عقیدتی و هم حکمت عملی و مسایل علوم تجربی در آنها تدریس می‌گردید، بیش از حد به حکمت نظری اهمیت می‌دادند، و منطق ارسطو هم که معیار صحت مسایل حکمت نظری بود بی‌اندازه مورد اهمیت قرار می‌گرفت، و در مقابل به حکمت عملی (ومسایل علوم تجربی) اعتنا نمی‌کردند، و از روش و قواعد پیشرفت آن هم هیچگونه آگاهی نداشتند، و در نتیجه کشورهای اروپایی، در علوم‌تجربی و از حیث صنایع و اکتشافات از تمام کشورهای جهان عقب‌مانده‌تر بودند، و با ظهور «بیکن و دکارت» روش و قواعدی برای کسب علوم تجربی کشف

شد و پیشرفت علوم و صنایع و اختراعات آغاز گردید، و تحول عظیمی در اکتشافات بوجود آمد و همین روش و قواعد را منطق نامیدند اما با این تفاوت که اصول و قواعد منطق ارسطو را «منطق صوری (logique formelle)» و روش و قواعد کشف شدهٔ جدید را «منطق عملی (methodologie)»[1] نامیدند.

بنابراین منطق جدید «بیکن و دکارت» یعنی (منطق عملی) به هیچ‌وجه در جهت نقض و ابطال منطق قدیم ارسطو یعنی (منطق صوری) نبوده است، همانگونه که محمدعلی فروغی نوشته است[2] «دکارت و بیکن» در تأسیس ارغنون جدید، عنوانشان این است که منطق تازه‌ای وضع کرده‌اند و لیکن نباید ادعای تازه بودن منطق آنان را به این معنی گرفت که اصول «ارغنون، یعنی منطق ارسطو» باطل شد است، زیرا که اصول ارغنون ارسطو، علم به چگونگی استدلال و احتجاج و اقام برهان است و بی‌عیب و نقص می‌باشد و باطل شدنی نیست، چنانکه امروز ه چون می‌خواهند قواعد قیاس را بدست آورند به همان اصول متوسل می‌شوند»

باز همان کتاب[3] در شرح حال «کانت» نوشته است: «منطق ارسطو تا زمان بیک و دکارت تقریباً بی‌کم و زیاد بنیاد علم بود، پس از آن نیز عین همان اصول را با تر برخی از زواید و ضمیمه کردن برخی از فواید، قسمت مهمی از فلسفه بش می‌آوردند، چنانکه هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع قیاس (وقواعد استدلال) معتبر و باب مهمی از فلسفه است.

۱- سیر حکمت در اروپا ص ۱۶۵
۲- کتاب سیرحکمت در اروپا ـ محمدعلی فروغی ـ جلد اول صفحه ۱۶۴
۳- همان کتاب جلد دوم صفحه ۲۲۰

درکتاب «نظریه معرفت در فلسفه کانت» صفحه ۵۶ آمده است: «کانت منطق را بصورتی که در آن عصر رایج بود مسلّم گرفت و به نحو جزمی آنرا حقیقت ابدی و لایتغیّر می‌دانست، و کانت در پیش گفتار طبع دوم نقد عقل محض می‌گوید: «گواه اینکه منطق از دیرباز در این راه مطمئن قدم نهاده و پیش رفته است، که از زمان ارسطو تاکنون حتی یکقدم هم بعقب برنگشته است، و آنچه ما آنرا اصلاح منطق محسوب می‌کنیم، کاری جز حذف برخی از ریزه‌کاریهای غیرلازم و یا روشن‌تر ساختن بعضی از تعالیم مشخص آن، نبوده است که این ربطی به درجهٔ تیقّن آن علم ندارد، و به ذوق و سلیقه مربوط می‌شود، و این نکته هم قابل توجه است، که منطق نتوانسته از همان زمان تا روزگار ما حتی یکقدم پیشتر برود، و لذا از هر حیث یک مبحث به تمام رسیده و دربسته بوده است» و کتاب «منطق صوری» تألیف دکتر محمدخوانساری صفحه (۱۷۱) از کانت نقل می‌کند که گفته است: «عیب یک استدلال، با بردن آن در قالب دقیق منطقی بسهولت آشکار می‌گردد» کانت منطق را راهنمایی می‌داند که برای بهره‌برداری از تصورات و مبادی پیچ‌درپیچ هادی ذهن و راهنمایی آدمی است» و برحسب نقل همان کتاب در صفحه‌های (۱۷۰ و ۱۷۱) رتراندراسل و هگل و ویکتورکوزن و لایب‌نیتس و بسوئه، هریک با عبارتی اهمیت نطق ارسطو را توصیف کرده‌اند بنابراین «منطق قدیم ارسطو» یک رشته قواعد بت و غیر قابل نقض و ابطال هستند (انحصار نسبتها در سالبهٔ کلیه و موجبه کلیه و سالبهٔ جزئیه و موجبهٔ جزئیه) یا (عکس موجبه کلیه موجبه جزئیه و عکس سالبه یه سالبه کلیه است) یا (هر قیاسی صغرایش موجبه و کبرایش کلیه باشد قطعاً تج است و اگرکبرایش جزئیه باشد بطور قطع منتج نیست) و همچنین تمام قوانین

بیشمار منطق قدیم ارسطو به هیچ وجه قابل نقض و ابطال نمی‌باشند، اما در طول قرنها، از باب تفاوت ذوق و سلیقه‌ها، گاهی مطالب کم فایده‌ای از آن حذف و مطالب مفیدی برآن ضمیمه شده است و از آغاز قرن هفدهم میلادی همان‌گونه که گفتیم «بیکن و دکارت» به موازات منطق قدیم ارسطو - نه در جهت ابطال آن - روش و قواعد دیگری را برای کسب علوم تجربی و حکمت عملی پیریزی کردند و آنرا «منطق ماده یا منطق عملی یا منطق جدید» و منطق قدیم ارسطو را «منطق نظری یا صوری» نامیدند، و علاوه بر اینکه این دو منطق «منطق جدید و منطق قدیم» با هم تفاوتهای ماهوی و ماهیتی داشتند، منطق قدیم نیز همراه زواید با منطق قدیم بدون آن زواید یک تفاوت شکلی و عارضی جزئی پیداکرده است که دکتر محمد مفتح در مقدمه کتاب روش اندیشه صفحه (۲۰) آن تفاوتها را بشرح زیر بیان کرده است:

اول تفاوت ماهوی و ماهیتی یا رسمی و اسمی منطق جدید و منطق قدیم که با این عبارت بیان گردیده است: «منطق ارسطو و منطق بیکن و دکارت مشترکاً اینگونه تعریف شده‌اند: منطق علمی است که در آن از قوانین ذهنی بشری و علاقه و ارتباط آن‌ها بحقایق اشیاء بحث می‌شود، و به دو قسم منقسم می‌شود، از حیث بحث از خود همین قواعد موسوم می‌شود به «منطق الصوره - منطق صوری» و از حیث تطبیق قواعد مستنبطه از آن، بر اشیاء خارجی «منطق الماده یا تطبیق المنطق یا منطق خاص» نامیده می‌شود.

دوم: تفاوت عارضی و جزئی منطق صوری و فعلی در اروپا با منطق صوری قدیم ارسطو از حیث «حذف و اختصار و تقدیم و تأخیر اولاً مباحث الفاظ که در منطق قدیم ارسطو بوده حذف شده است» و در مقدمه آن از الفاظ و دلالتهای

تضمّنی و مطابقی و التزامی و همچنین مشترک و متواطی و غیره بحثی نیست، ثانیاً «تمثیل» حذف گردیده، ثالثاً در قضایا و اقسام آنها و عکسهای قضایا خیلی مختصر بحث شده است، رابعاً «مغالطه» از منطق حذف و جزء فلسفه مابعدالطبیعه گردیده است خامساً خطابه و شعر از منطق حذف و جزء ادبیات بحساب آمده است.

امر دوم: دومین امری که «دکارت» بدان اقدام نموده است، عرضه کردن همان شبهه‌ای است که یکهزار سال قبل نسبت به بی فایده بودن منطق ارسطو در مناظره متی بن موسی با ابوسعید سیرافی[۱] و همچنین در نقد ابوسعید ابوالخیر[۲] از ابن سینا آمده است که «دکارت» آنرا تکرارکرده و گفته است «برهان، استخراج[۳] نتیجه از مقدمات است، پس هرگاه مقدمات معلوم نباشند، نتیجه حاصل نخواهد بود و اگر مقدمات درست باشند نتیجه خود حاصل[۴] است» و این عبارت «دکارت» شکل ساده اعتراض ابوسعید ابوالخیر است بر ابن سینا، که با این تعبیرات علمی و اصطلاحات منطقی ذکرکرده و گفته است «بازگشت حقانیت تمام شکل‌های قیاسی به شکل اول است، و شکل اول خود مصادره بمطلوب است و در واقع نوعی دور است زیرا علم به صحت نتیجه این قیاس «العالم متغیر و کل متغیر حادث» که عبارت است از «العالم حادث» متوقف است بر علم به صحت «صغری و کبری» و علم به صحت کبری متوقف است بر علم به صحت «تمام متغیرهای حادث» که

۱- منطق صوری - دکتر محمد خوانساری ص: ۲۵

۲- منطق صوری - دکتر محمد خوانساری ص: ۲۵

۳- سیر حکمت در اروپا - محمد علی فروغی - ج ۱ ص ۱۶۱

۴- سیر حکمت در اروپا - محمد علی فروغی - ج ۱ ص ۱۶۱

یکی از آنها «العالم حادث» و ابو علی سینا در جواب گفته آن دو علم هر چند هر دو متعلق به «العالم حادث» می‌باشند اما باز یکی نیستند تا دور بوجود بیاید بلکه دو نوع هستند، زیرا علم اجمالی نسبت به امری با علم تفصیلی نسبت به آن امر متفاوت است، علم به العالم حادث آنگاه که العالم حادث نتیجه است علم تفصیلی است و علم به العالم حادث آنگاه که العالم حادث یکی از جزئیات کبری یعنی کل متغیر حادث علم اجمالی است و به تعبیر دیگر «متوقف» علم تفصیلی به العالم حادث و «متوقف علیه» علم اجمالی به العالم حادث است پس دور لازم نمی‌آید.

حاج ملا هادی سبزواری در شرح بخش منطق کتاب سبزواری هنگام بحث از بدیهی بودن نتیجه شکل اول، همین شبهه را آورده و بگونه‌ای آنرا پاسخ داده است، که اساساً دور و مصادره‌ای روی نمی‌دهدو اینک ترجمه عین آن شرح:

«استدلالی که کرده‌اند، مبنی بر اینکه این شکل (شکل اول) نه تنها صدقش بدیهی نیست بلکه دور هم در آن روی می‌دهد، زیرا علم به نتیجه متوقف بر علم به کلیهٔ کبری است، و علم به کلیهٔ کبری متوقف است بر علم به جمیع افراد اوسط که یکی از آنها اصغر است، پس هر گاه علم به نتیجه از علم به کبری حاصل گردد دور روی می‌دهد، آن استدلال مردود است به اینکه حکم بر موضوعی به سبب تفاوت عنوانها متفاوت می‌گردد، تا آنجا که یک موضوع بر حسب وصفی حکمش معلوم و بر حسب وصف دیگر حکمش مجهول خواهد بود، و حکم مجهول آن موضوع بر حسب وصفی، از راه علم به حکم معلوم آن موضوع بر حسب وصف دیگر، استفاده می‌گردد و هر گاه گفتیم: «هر انسانی حیوان است، و هر حیوانی حساس است» افراد حیوان را بعنوان حیوان منظور می‌داریم، نه بعنوان انسان و مجانسات

او، بنابراین دور و مصادره‌ای روی نمی‌دهد» حاصل جواب این است که در قیاس فقط علم به نتیجه متوقف بر علم به کبری است، اما علم به کبری متوقف بر علم به نتیجه نیست، چون افراد موضوع کبری در مثال فوق با «عنوان الموضوع» یعنی حیوانیت تصور شده‌اند نه با وصف انسان بودن، پس دور و مصادره‌ای بوجود نمی‌آید.

سیر حکمت در اروپا عین همین اعتراض را همراه جواب از استوارت میل (م - ۱۸۷۳) نقل کرده است و نوشته است:

«در سدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاص به فن منطق نشان دادند و در این فن تصانیف چند بظهور رسید از آن میان کتاب منطق استوارت میل دارای حیثیت مخصوص است و در جلد سوم صفحه ۱۴۹ نوشته است: «استوارت میل در باب قیاس هم بحث مفصلی نموده مجملش این است که کسانیکه قیاس را معتبر و مفید یقین می‌دانند می‌گویند: از یک قضیه کلی مسلم یعنی مقدمه کبری در باب یک امر جزئی (حد اصغر) که بودنش در تحت آن کلی بواسطهٔ مقدمهٔ صغری مسلم شمرده می‌شود، نتیجه یقینی می‌گیریم، و کسانیکه قیاس را بی فایده می‌دانند، می‌گویند اگر بودن صغری در تحت کبری مسلم است پس قیاس یا مصادره بمطلوب است یا تکرار امر معلوم است نه استخراج مجهول، مثلاً در این قیاس که جهان متغیر است و هر چه متغیر است حادث است، پس جهان حادث است، لفظ حادث عبارت دیگری است از معنی متغیر و مثل این است که گفته باشیم: «جهان حادث است پس حادث است و در مثل این قیاس که «هر انسانی میرنده و فلان انسان است پس میرنده است، در صورتیکه فلان هنوز نمرده است تا معلوم شود که

هر انسانی میرنده است چگونه می‌توانیم چنین حکمی بکنیم و از کجا معلوم که فلان خواهد مرد؟

استوارت میل می‌گوید راست است که قیاس آن اندازه که منطقیان در معلوم کردن مجهولات آنرا مهم دانسته‌اند، آن اندازه اهمیت ندارد و لیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست و اشتباه از این است که طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمه کبری را درست موجه نکرده‌اند، آنگاه استوارت میل (بر حسب اعتقاد خود کبری را اینگونه توجیه می‌کند که: «استنباط جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابهت آن جزئی است به جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است، و در قیاس وقتیکه از کبری در بارهٔ اصغر نتیجه می‌گیریم اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته‌ایم بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی در آمده است نتیجه می‌گیریم، و وقتیکه حکم می‌کنیم فلان میرنده است چون انسان است، از آن جهت است که افراد را دیده‌ایم و شنیده‌ایم که مرده‌اند و فلان را هم به آنها قیاس می‌کنیم»

اما آنچه استوارت میل از محققان انگلیسی در قرن نوزدهم در پاسخ همان اعتراض مشهور گفته است، عین نظریه دانشمند معروف ابوالعباس احمد بن تیمیه حرانی دمشقی متوفای سال ۷۲۸ هجری است که بیش از پانصد سال قبل از استوارت میل بعبارت زیر آنرا ابراز داشته است و همین نظریه را علیه مناطقه و علیه مفید یقین بودن قیاس منطقی بکار برده است و گفته است: «علم به قضایای کلی ناگزیر سببی باید داشته باشد، پس اگر منطقیان آنرا به شیوهٔ شناخت غایب از طریق شاهد بشناسند، و توجه کنند که حکم هر چیز با حکم همانندش یکی است، همانگونه که چون شناختیم (این آتش حاضر سوزاننده است) دانستیم که (آتش

دیگر که حاضر نیست سوزاننده است) زیرا مانند یکدیگر و حکم هرچیز حکم همانندش است، در اینصورت گفته می‌شود این همان استدلال تمثیلی است یا قیاس تمثیلی که منطقیان می‌پندارند مفید یقین نبوده بلکه ظنی است، اما در صورتیکه بگویند: هنگام احساس جزئیات قضایای کلی از سوی عقل آفرین به ذهن آدمی الهام می‌شود، یا نفس بهنگام احساس جزئیات استعدادی پیدا می‌کند که کلی از جانب عقل‌آفرین یا بقول ایشان «عقل فعال» بر او افاضه می‌گردد و امثال این سخنان (البته پندارگرایانه سخن گفته‌اند)[۱].

و امام محمد غزالی درکتاب «معیارالعلم ص ۲۳۵ و ۲۳۶ همان اعتراض مشهور را همراه جواب ذکر کرده و نوشته است:

«از سخنان مخالفان منطق این است که گویند: راهی که شما در انتاج قیاس یاد نموده‌اید سودمند نیست، زیرا کسی که از مقدمات قیاس چنانکه شما شرط کرده‌اید، آگاهی یابد، نتیجهٔ قیاس را به‌همراه مقدمات مزبور می‌داند، بلکه باید گفت در مقدمات قیاس عین آن نتیجه وجود دارد، بنابراین اگر کسی مثلاً دانست که «انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است در طی همین مقدمه دانسته که (انسان جسم است) و از این‌رو آگاهی از جسم بودن انسان دانشی نیست که زاید برآن مقدمات باشد، و از آنها استفاده شود، ما به این مخالفان پاسخ می‌دهیم که علم به نتیجه، دانش سومی است زاید برآگاهی از هر دو مقدمه قیاس، اما مثال انسان و

---

۱ - الردّ علی المنطقیّن ـ ابن تیمیه ـ ص ۱۱۵ به نقل از متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان ص ۱۵۷.

حیوان که گذشت آنرا جز برای محض مثال نیاوردیم و از این مثال در آنجا سودمی‌برند که امکان دشواری مطلب به میان می‌آید و اینجا چنین نیست، بلکه ممکن است نتیجهٔ قیاس برای آدمی معلوم نباشد ولی هر دو مقدمه آن به نزد وی روشن باشند مانند اینکه آدمی می‌داند: (هرجسمی از اجزائی فراهم آمده و هر چه از اجزاء فراهم آید حادث است) با وجود این، انسان بی‌خبر از نسبت حدوث به جسم است و آگاهی ندارد که (جسم حادث است) بنابراین نسبت حدوث به جسم غیراز نسبت حدوث به چیزی است که اجزاء در آن گرد آمده‌اند و همچنین غیراز نسبتی است که میان شیئی اخیر و جسم برقرار می‌باشد، بلکه حکم به اینکه جسم حادث است، دانش تازه‌ای است که هنگام بدست‌آوردن دو مقدمه حاصل می‌شود، و چون مقدمات مذبور با هم در ذهن احضار شدند در صورتی که نفس، به نتیجه توجه کند و آنرا بخواهد، نتیجهٔ نامبرده بدست خواهد آمد.

و آنچه در پایان این مبحث شایان یادآوری است این است:

اولاً: طبق اظهارات برتراندراسل در کتاب تاریخ فلسفه غرب «روجربیکن (م - ۱۲۹۴ میلادی) تحت تأثیر مستقیم برخی از دانشمندان اسلامی منطق ارسطو را نقد کرده است و چون روجربیکن (م - ۱۲۹۴) بیش از سیصد سال قبل از همنامش فرانسیس‌بیکن (م - ۱۶۲۵) و دکارت (م - ۱۶۵۰) به این عمل اقدام نموده است، بنابراین نسبت دادن نقد منطق ارسطو به غربیان و بویژه فرانسیس بیکن و دکارت بطور انحصاری، یک نوع قضاوت غیرمنصفانه، یا یک غربزدگی آگاهانه است.

ثانیاً: اینکه دانشمند معروف شرق ابوالعباس احمد بن تیمیه حرانی و دمشقی (م - ۷۲۸) هجری که در کتاب «الردعلی المنطقین» صفحه هفتم سنگ بناهای

منطق ارسطو را بکلی لرزانده و شاگردش ابن قیم جوزیه نیزدر کتاب (مفتاح السعاده) و (اغاثه اللهفان) عیناً راه استادش را پیموده است، و همچنین دانشمند کم‌نظیر عبدالرحمن بن محمد خلدون مغربی (م - ۸۰۶) هجری در مقدمه صفحه‌های ۵۳۷ و ۵۱۶ و ۵۱۷ منطق ارسطو را نقد کرده، و همچنین فقیه بسیار معروف شافعی ابن‌الصلاح کُرد شهرزوری (م -۶۴۳) هجری از حیث فتوای فقهی (نه اقامه دلیل و برهان علمی) از منطق ارسطو بیزاری نشان داده و گفته است: «منطق دروازهٔ ورود به فلسفه است و دروازه ورود به شرارت خود شرارت است و شارع تعلیم و تعلم آنرا جایز نمی‌دارد و جملهٔ اغراق‌آمیز برخی از فقها «من تمنطق فقد تزندق»، تعمق و ژرف‌نگری‌های لازم در تعبیرات آن نقدها بخوبی نشان می‌دهد که نوک پیکان تیر نقدهای آن دانشمندان و فقها متوجه بلندپروازیهای مغرورانه و خودستایی‌های اغراق‌آمیز مناطقه بوده است چنانکه برخی از آنها به توصیف ابن سینا از منطق که در دانشنامهٔ علائی بخش منطق صفحه دهم آمده است: «علم منطق علم ترازو است ... و هردانشی که به ترازو سخته نبود یقین نبود، پس به حقیقت دانش نبود، پس چاره نیست از آموختن علم منطق» اکتفا نکرده‌اندو بلکه در توصیف آن تا آن اندازه اغراق کرده‌اند که متی بن یونس فنائی (متوفی - ۳۲۸ هجری) برحسب نقل «الامتاع والموء انسه جزء اول صفحه ۱۲۴» در توصیف آن گفته است: «برای تشخیص حق از باطل و جدا کردن راست از دروغ و توهم و شبهه از یقین و خیر از شر، جز منطقی که ما فراهم آورده‌ایم چیز دیگری وجود ندارد» و همچنین برخی از آنان در خودستایی خویش تا آن اندازه اغراق کرده‌اند که فیلسوف بزرگ و دوست‌دار منطق و فلسفه را از خود عصبانی کرده‌اند، آنجا که

ابن‌سینا در بیزاری از خودستایی آن دسته نوشته است[1]: «این مدعیان فلسفه، چنان می‌پندارند که خداوند غیراز آنهاکسی را راه ننموده و رحمت خود را نصیب کسی جز ایشان نکرده است و...»

نتایج تحقیقات فوق از اینقرار است:

۱ ـ منطق جدید (منطق ماده و عملی) «بیکن و دکارت» هیچ اصلی از اصول منطق قدیم (منطق نظری و صوری) ارسطو را نقض نکرده است زیرا این دو منطق تنها در نام نهادن به (منطق) با هم مشترک هستند و الا ماهیت وکاربرد هر یکی جدا از دیگری است و مقولهٔ آنها با هم تفاوت می‌کند.

۲ ـ منطق قدیم ارسطو نخستین بار در شرق و بوسیله شیخ‌ابوسعید ابوالخیر و سیرافی، یکی از اصلهایش مورد شبهه واقع گردید و به وسیلهٔ ابوعلی‌سینا و غزالی آن شبهه دفع گردیده، و در غرب نخستین بار وسیله «روجربیکن» تحت تأثیر مستقیم اندیشمندان اسلامی آن نقد تکرارگردید، و بعداز چند صد سال همان نقد به‌وسیلهٔ «دکارت» تکرار گردید و از طرف «استوارت میل» به آن نقد هم پاسخ داده شده است.

۳ ـ به اتفاق دانشمندان امثال ابوعلی سینا و فارابی و غزالی و غیره در شرق و امثال کانت و برتراندراسل و ویکتورکوزن و لایب‌نیتس و هگل و غیره در غرب، آن مجموعه از قوانین، که رعایت آنها ذهن را از اشتباه مصون می‌دارد، و ارسطو کاشف و واضع آنها بوده و به علم «منطق» نظری معروف شده است، بصورت اصول ثابت

---

۱ ـ کتاب منطق المشرقین ـ صفحه‌های ۱ و ۲

و لایتغیر و غیرقابل نقض همیشه مورد استفاده می‌باشد.

۴ ـ آن مجموعه از اصول هرگز نقدپذیر نبوده‌اند جز در شرایطی که اختلافات جناحی «جناحهای عرفان و فلسفه و فقه و کلام و منطق» موجب گشته که برخی از جناحهای مخالف در حالتی شبیه حالت قهر و عصبانیّت و خشم و زمینهٔ بهانه‌سازی برای اغماض و چشم‌پوشی از بدیهیات، یکی از اصلهای منطق را نقد کرده‌اند و بلافاصله هم جواب دریافت نموده‌اند، و برای استفاده از قوانین منطق جای شک و تردیدی را باقی نگذاشته‌اند.

خدایا! توفیقت را رفیقم ساز

تا هر بامدادی، بامداد بنانم، و با زبان بیانم، بر پیشانی سفید سحرگاهان بنگارم که «اشهد ان لا اله الاالله و اشهد ان محمداً رسول‌الله» و عظمت بی نهایت ترا و حقانیت آشکار دین اسلام را بازگو نمایم، و از وبال بال شب پره‌های روشنائی ستیز آفتاب گریز، پناه به تو می‌برم، که چون تاب پرتو آفتاب عالمتاب کتاب ترا نداشته‌اند، به اعماق غارهای تاریک، و سیاه چاله‌های لایک و سکولاریزم و شکلهای ماتریالیزم شتافته‌اند، و بر اثر احساس درد تنهایی، همواره در تلاشند که جوانان ما را و غنچه‌های بستان امید ما را نیز به آن تاریکیها بکشانند.

وای خدایکه در آغاز یکایک سوره‌های کتابت، دوبار ترحمت را بیاد ما آورده‌ای، تو آگاهی که جهان ما جهان مملو از مشکلات چاره‌ناپذیر وگره‌های باز نشدنی و پر از زور و ستم و محرومیتها و رعب و هراس و جنگ و خون ریزیها، با هزاران زبانِ نیاز از تو می‌خواهد که در طلیعهٔ سدهٔ پانزدهم هجری و هزاره‌ی سوم میلادی تمام جوامع بشری را به حقانیت اسلام واقعی که یگانه راه رشد و تکامل و ترقی و تعالی و امنیت و آسایش جوامع بشری است هدایت فرما

وآخردعواناان الحمدلله رب‌العالمین، و صلی‌الله علی محمد خاتم‌الانبیاء و المرسلین، والسلام علی عبادالله الصالحین.

مهاباد ـ تیرماه ۱۳۸۰ شمسی

عبدالله احمدیان (دکترای الهیات و معارف اسلامی)

آثار چاپ شدهٔ مؤلّف :

۱ ـ تجزیه و تحلیل زندگانی «امام شافعی»

۲ ـ ترجمهٔ «رسالةالتوحید»

۳ـ سیمای صادق «فاروق اعظم»

۴ ـ کلید حدیث شناسی

۵ ـ قرآن شناسی

۶ـ تحقیقات «مطالب فقهی و کلامی»

۷ ـ قبلهٔ محمد (ص)

۸ ـ سیر تحلیلی کلام اهل سُنَّت

۹ ـ بسوی جهان جاویدان

۱۰ ـ تفسیر سورهٔ فاتحه (کُردی)

۱۱ ـ «گه‌لحو» طنز کُردی

۱۲ ـ «هه‌ست و هاوار» شعر کُردی

Neo - Theology

Compiled by :
Dr. Abdulla Ahmadyan
Ph.D of Theology